William James

La voluntad de creer

Clásicos

La voluntad de creer
y otros ensayos de filosofía popular

La voluntad de creer
y otros ensayos de filosofía popular

William James

Introducción, traducción y notas de
Ramon Vilà Vernis

marbot ediciones

Título original: *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*

Traducción de Ramon Vilà Vernis
Cubierta de Juan Poitevin Lynch
Ilustración de cubierta de Raimon Julibert

1ª Edición mayo 2009

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del copyritght, bajo las sanciones establecidas, la reproducción total o parcial de esta publicación, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros medios.

© de la traducción: Ramon Vilà Vernis
© 2009 de todas las ediciones en castellano Marbot Ediciones
C/ Pintor Fortuny, 24, 3° 2ª
08001 Barcelona
Tel. 93 301 42 18
e-mail: marbot@marbotediciones.com
www.marbotediciones.com

ISBN: 978-84-936411-9-1
Depósito legal: B-19.208-2009

Impreso en Gràfiques 92, S.A.
Avda. Can Sucarrats, 91 08191 Rubí (Barcelona)
Impreso en España - Printed in Spain

Sumario

Introducción 11
Prefacio del autor 33

La voluntad de creer 41
Hipótesis y opciones. La apuesta de Pascal. El veto de Clifford. Causas psicológicas de la creencia. Tesis del artículo. Empirismo y absolutismo. La certeza objetiva y su carácter inalcanzable. Dos tipos diferentes de riesgo en la creencia. Algunos riesgos son evitables. La fe puede producir su propia verificación. Condiciones lógicas de la creencia religiosa.

¿Merece la vida ser vivida? 71
Temperamentos optimistas y pesimistas. ¿Cómo reconciliar con la vida a una persona inclinada al suicidio? La melancolía religiosa y su cura. Decadencia de la Teología Natural. Antídotos instintivos al pesimismo. La religión implica la creencia en una extensión desconocida del mundo. El positivismo científico. La duda motiva la conducta tanto como la creencia. Negar ciertas creencias es lógicamente absurdo, pues vuelven verdaderos a sus objetos. Conclusión.

El sentimiento de racionalidad 105
La racionalidad significa fluidez de pensamiento. Simplificación. Claridad. Antagonismo entre ellos. Inadecuación de lo abstracto. La idea de la nada. Misticismo. La teoría pura no puede suprimir la maravilla. El paso a la práctica puede restaurar el sentimiento de racionalidad. Familiaridad y expectativa. "Substancia". Un mundo racional debe parecer congruente con nuestras facultades. Pero estas facultades difieren entre un hombre y otro. La fe es una de ellas. Es inseparable

de la duda. Es capaz de verificarse a sí misma. Su función en la ética. Optimismo y pesimismo. ¿Es éste un universo moral? ¿Qué significa este problema? Anestesia versus *energía. Es necesaria una resolución activa. Conclusión.*

Acción refleja y teísmo 153

El prestigio de la fisiología. Plan de la acción neural. Dios es el objeto adecuado para la mente. Contraste entre el mundo en cuanto percibido y el mundo en cuanto concebido. Los tres departamentos de la mente. La ciencia responde a una demanda subjetiva. El teísmo es una instancia intermedia entre dos extremos. Gnosticismo. No hay intelección que no sea para fines prácticos. Conclusión.

El dilema del determinismo 187

Las filosofías buscan un mundo racional. Definición del determinismo y del indeterminismo. Ambos son postulados de la racionalidad. Consideración de las objeciones contra el azar. El determinismo implica el pesimismo. Evasión por la vía del subjetivismo. El subjetivimo lleva a la corrupción. Un mundo que contenga azar es la alternativa menos irracional desde el punto de vista moral. El azar no es incompatible con una Providencia última.

El filósofo moral y la vida moral 225

El filósofo moral postula un sistema unificado. Origen de los juicios morales. Los bienes y los males son producto de juicios. Las obligaciones son creadas por las demandas. El conflicto entre ideales. Su solución. Imposibilidad de un sistema abstracto de Ética. Las actitudes acomodaticia y enérgica. Relación entre la Ética y la Religión.

Los grandes hombres y su entorno 255

Solidaridad de las causas en el mundo. La mente abstrae para poder explicar. Diferentes ciclos de actividad en la Naturaleza. La distinción de Darwin entre las causas que producen y las causas que preservan la variación. Las causas fisiológicas la producen, el entorno únicamente adopta o preserva a los grandes hombres. Una vez adoptados se convierten en fermentos

sociales. Críticas a los Sres. Spencer y Allen. Citas de los Sres. Wallace y Gryzanowski. Las leyes de la historia. La evolución mental. Analogía entre las ideas originales y las variaciones accidentales de Darwin. Crítica de las tesis de Spencer.

La importancia de los individuos 293
Las pequeñas diferencias pueden ser importantes. Las diferencias individuales son importantes porque son las causas del cambio social. Justificación del culto a los héroes.

Sobre algunos hegelianismos 301
El mundo tiene el aspecto de un pluralismo. Elementos de unidad en el pluralismo. Las pretensiones excesivas de Hegel. Convierte la negación en un lazo de unión. El principio de totalidad. El monismo y el pluralismo. La falacia del accidente en Hegel. El buen y el mal infinito. La negación. Conclusión. Nota acerca de la Revelación Anestésica.

Los logros de la investigación psíquica 337
El residuo sin clasificar. La Sociedad de Investigaciones Psíquicas y su historia. Transferencia de pensamientos. Los trabajos de Gurney. El censo de alucinaciones. Mediumnidad. El "yo subliminal". La "ciencia" y sus presunciones en contra. Carácter científico del trabajo del Sr. Myers. La visión mecánica-impersonal de la vida versus *la visión personal-romántica.*

Notas 365
Índice analítico 373

Introducción

Cuando este libro salió publicado en 1897 recibió críticas más o menos de todos los lados, de creyentes y de no creyentes por igual, y por razones que parecerían incompatibles entre sí: a unos les parecía que racionalizaba demasiado la fe, a otros que se entregaba a un irracionalismo intolerable. James se había puesto en medio del debate más importante de su época, y todos sabemos el destino que espera a quienes se ofrecen como mediadores en una disputa cuando las posiciones están enconadas. Debe reconocerse que James era muy aficionado a ponerse en esa posición, no sólo éste sino en casi todos los asuntos que trataba, y que por más que eso le dejara a menudo —como decía su biógrafo— «solo en medio de todos», también era la condición para que fuera aceptado finalmente por todos la mayoría de las veces, aunque fuera a título de mal menor. En esta categoría al menos, el libro de James fue un éxito completo, no sólo en su momento sino en el siglo y pico que ha venido después, aunque tal vez —por razones que trataremos más adelante— haya sido menos leído durante parte de este período.

Otra cuestión es si esta posición tan envidiable era realmente la que buscaba el autor. A diferencia de otros mediadores vocacionales, James no lo hacía por evitar el conflicto sino más bien para escapar a la ortodoxia de cada bando. El conflicto en sí le parecía bueno para las ideas —el prefacio de este libro es una de las proclamas más radicales en este sentido— y puede decirse que lo cultivaba tanto con las suyas propias como con las ajenas. No sería extraño pues descubrir que la

mediación de James entre las partes en disputa no consistía tanto en buscar un compromiso entre ellas —que es lo que buscan muchos lectores en este libro— como en integrarlas en una discusión aún mayor donde sus diferencias perdieran sentido. James creyó siempre estar embarcado en una revolución completa en filosofía, por más que los términos concretos de la revolución e incluso el propio tono revolucionario todavía tardaran unos años en cuajar. Y como ocurre habitualmente en esta disciplina, la revolución debía consistir en llamar la atención sobre una serie de obviedades que nunca nadie ha dejado de saber, pero que de un modo u otro se han conseguido pasar por alto. En lo que sigue trataré de mostrar hasta qué punto depende este libro de aquella revolución más general que anticipa James en el conjunto de su obra, y que en buena medida —no creo que James me contradijera en este punto— se encuentra aún por empezar.

Como es usual en los libros de James, *La voluntad de creer* no es un texto redactado de forma unitaria sino que reúne una serie de conferencias independientes, dictadas ante audiencias muy dispares y publicadas en revistas especializadas a lo largo de los 19 años anteriores a la aparición del libro. El prefacio y la pieza que le da título son los más recientes y aportan el hilo teórico con el que se enhebran los demás textos; y este hilo, como es sabido, consiste en la defensa de la fe religiosa frente a un adversario que James identifica de forma genérica con el positivismo o el cientificismo. Frente a otros participantes en el debate, James no veía el problema entre la ciencia y la fe sino entre ésta y cierta forma de entender lo que hacían los científicos —con un éxito tan notable— en sus laboratorios. James era un científico por formación, había escrito uno de los manuales de referencia en el campo de la psicología, y aunque no fuera jamás su actividad predilecta había pasado también un buen número de horas en aquellos laboratorios. No era una voz privada de autoridad en este terreno, y el debate entre la

ciencia y la religión giraba en buena medida alrededor de la cuestión de la autoridad: como apunta el propio James con modestia y algo de ironía, tal vez tuviera eso algo que ver con la gran acogida que obtuvieron sus conferencias relacionadas con el tema, que todavía iban a dar como resultado un libro nuevo y aún más ambicioso.[1]

En el libro que nos ocupa ahora, el debate de James con los positivistas tenía que ver —al menos de forma ostensible— con la pretensión de éstos de extender los métodos y las conclusiones de la ciencia a las demás esferas de la vida y del saber. No se trataba de que James tuviera ninguna intención de defender la teología, los dogmas o las instituciones eclesiásticas; pero sí pretendía defender la legitimidad de la fe, tomada en el más amplio de los sentidos, dentro de una esfera que identifica diversamente como la habitada por el hombre "práctico" o bien por el hombre "concreto". Esta posición parece vincularle de forma genérica con una vieja tradición de pensadores conocidos como "fideístas", según los cuales es preciso establecer una frontera entre las esferas de la fe y de la razón.[2] Y tal como hemos dicho, la defensa de esta posición garantizó a James una participación activa y destacada en el debate con el

1. Me refiero a *Las variedades de la experiencia religiosa*, que reúne dos ciclos de conferencias especialmente comisionadas por la Universidad de Edimburgo y dictadas entre 1901 y 1902. En ellas pasa de la defensa de la legitimidad de la creencia religiosa a una completa taxonomía de la misma.

2. El término "fideísmo" es en realidad mucho más reciente que los pensadores sobre los que se ha proyectado; si tenemos en cuenta además que su uso es generalmente peyorativo, nadie se sorprenderá de que sean pocos los autores que se identifican a sí mismos como fideístas. Por lo demás, las listas de filósofos que entran en la categoría varían notablemente y son todo menos consensuadas; la cuestión depende en buena medida de hasta qué punto flexibilicemos la ruptura requerida entre las esferas de la fe y de la razón. Con la intención explícita de recortar tanto como sea posible el debate, optaré por una interpretación fuerte de esta ruptura. No hace falta decir que mi conclusión final de que James no es en absoluto un fideísta es inseparable de esta opción previa, como también que los fideístas puros de la clase que trato aquí son individuos más bien raros.

positivismo de finales del siglo XIX; muy pronto, sin embargo, su situación iba a sufrir un vuelco radical, pues el surgimiento del *neo*positivismo a comienzos del siglo XX le iba a dejar en muy pocos años —según una expresión de moda entre filósofos— "fuera de la conversación". No fue el único que sufrió este destino: el nuevo enfoque, también conocido como "giro lingüístico", descabalgó de golpe a un buen número de pensadores, entre ellos algunos tan influyentes como Bergson o el propio creador del positivismo, Comte. En el caso de James, sin embargo, no puede decirse que fuera porque sus tesis hubieran perdido vigencia, sino más bien por lo contrario: James había quedado en efecto fuera de la conversación, pero tenía su espacio reservado y reconocido fuera de ella.

Para entender este repentino cambio de escenario es preciso hacerse una idea, aunque sea algo tendenciosa y adaptada a nuestros propósitos, de la diferencia que hay entre el positivismo y el neopositivismo. Ambos pretenden convertir la ciencia en el modelo de todo conocimiento, pero se aplican a este proyecto de modos bastante distintos. La mayoría de los positivistas se lanzaron a conquistar nuevos territorios para la ciencia, a menudo en los entornos más hostiles e impracticables para ella, y generalizaron atrevidamente las conclusiones de la física y la biología de su época con doctrinas como el materialismo, el mecanicismo, el determinismo, etc. El debate con teólogos y metafísicos de todo cuño estaba servido, y en condiciones nada desventajosas para éstos: tal como asegura James en una de sus conferencias, frente a esa clase de doctrinas casi cualquier argumento encontrará una oreja amiga. Sin embargo, tal vez temiendo que la metafísica terminara por absorberles a ellos, en lugar de suceder al revés, los neopositivistas introdujeron un cambio radical en la estrategia. Ya no iban a dar un paso más fuera de los límites de la ciencia reconocida en su momento, al contrario, lo que harían sería levantar una barrera infranqueable a su alrededor, en forma de una estricta

codificación técnica de su método. Cualquier cosa que quedara extramuros a partir de ese momento no sería considerada propiamente como conocimiento, por más que pudiera cumplir otras funciones y dar expresión a otras aspiraciones.

Debe reconocerse que en caso de que James fuera un auténtico fideísta, es decir, en caso de que pensara que las esferas de la razón y de la fe son excluyentes entre sí, dicha expulsión no tendría por qué resultarle penosa en absoluto; en cierto modo, los fideístas hacía rato que trataban de salir por su cuenta y el hecho de que les indicaran la puerta no podía menos que parecerles una deferencia. Tal vez podría haber alguna resistencia por su parte a desprenderse de la palabra "verdad" al referirse a los asuntos religiosos, pero siempre quedaría el expediente escolástico de distinguir entre tipos de verdad, entre "verdades" científicas y "verdades" religiosas. El mérito del giro lingüístico habría sido pues traer la paz a la atormentada provincia filosófica de las relaciones entre la fe y la razón... una paz en la que todavía seguiríamos viviendo ahora. Pero ya he sugerido antes que si alguien no habría estado conforme con este arreglo habría sido el propio James, y no lo habría estado por motivo de un cierto cambio "revolucionario" de perspectiva filosófica.[3]

Un año más tarde de la publicación de *La voluntad de creer*, James propondrá una versión ulterior y mucho más específica de este cambio de perspectiva que bautizará con el nombre de pragmatismo —en este momento aún se encuentra bajo el paraguas genérico del empirismo—, y cuando lo haga

3. Jaime Nubiola insiste en que no existe ruptura entre el pragmatismo y la tradición analítica posterior, aunque es el primero en observar que el neopositivismo de sus primeras épocas es el tramo de esta tradición que menos congenia con aquél (véase en este sentido su breve introducción "Pragmatismos y Relativismo", http://www.unav.es/users/Articulo58a.html). En mi opinión, la tradición analítica ha redescubierto por partes y a lo largo de los años muchas de las implicaciones del enfoque pragmático, pero sin completar realmente el cambio general de actitud que propone.

le dará el mérito a Peirce por la idea original. También este libro le está dedicado en razón de su «camaradería» filosófica de los años de juventud, sin duda una alusión a los años en que formaban parte del Club Metafísico de Cambridge, un grupo de debate donde surgieron —tal vez de forma más colectiva de lo que el propio James reconocía después, en un alarde de generosidad no demasiado correspondido— muchas de las ideas que ambos desarrollarán en sus escritos de madurez. De todas formas, y probablemente como ya ocurría en el célebre Club, James y Peirce nunca se pusieron de acuerdo acerca de las implicaciones de estas ideas, cuya interpretación pasa además por toda clase de accidentes y transformaciones en los textos de ambos autores. Sin embargo, en la formulación básica que daré a continuación de aquello en que consiste su nueva perspectiva ambos estaban plenamente de acuerdo, por más que no fuera siempre la idea en la que más insistieron y sin duda tampoco la que más famosa se ha hecho.[4]

De acuerdo con esta formulación, la diferencia más importante en filosofía depende de algo tan genérico y difuso —casi se podría decir que metafórico— como "la dirección hacia la que uno mira". Se trata de la diferencia entre aquellos que buscan la "fuerza" de una tesis en aquello que tiene antes, en su "origen", o aquellos que buscan esa misma fuerza en aquello que tiene después, en su "destino". Quienes creen que una tesis recibe su validación del pasado creen muy naturalmente que hay tesis que no son en absoluto hipótesis, o en otras palabras, que pueden saber cosas y además saber que las saben; quienes

4. James tenía tendencia a privilegiar lo que veía como otra forma equivalente de enfocar la cuestión, en términos de la diferencia entre el monismo y el pluralismo. A ojos de Peirce, sin embargo, esa versión no podía sino considerarse una recaída en la misma perspectiva que se trataba de superar; su propia formulación ideal del diferendo toma la forma de una serie de categorías lógicas formales. Desarrollo este aspecto de la cuestión en "La filosofía del futuro. El papel de las categorías peirceanas en el pensamiento pragmático", publicado en *Teorema* XXVII/1 (2008), pp. 85-96.

creen que una tesis recibe su validación del futuro creen por definición que toda tesis es una hipótesis, o en otras palabras, que pueden saber cosas... pero no saber que las saben. Estas son sólo algunas de las formulaciones alternativas que propone James del diferendo fundamental en filosofía, y las desarrolla con gran detalle y claridad en las páginas que siguen. Lo que me interesa subrayar ahora es que en esto y en nada más que esto consiste también el diferendo de James con los positivistas, es decir, en que su interpretación del método científico y del conocimiento que proporciona cae dentro de la primera perspectiva. Todo lo demás va por añadidura: si en efecto la ciencia proporcionara conocimientos ciertos y reconocibles como tales en virtud de su origen, sería natural que trataran de imponerlos sobre las demás esferas del saber... del mismo modo que sería natural que éstas respondieran con la pretensión de poseer otros conocimientos ciertos y reconocibles como tales, sólo que en virtud de un origen distinto. El debate entre las "verdades" científicas y las "verdades" religiosas se convertiría en un choque de autoridades, o en un debate puramente dogmático donde el único diferendo importante en filosofía —al menos en la perspectiva de James y de Peirce— no se tocaría en absoluto.

De acuerdo con lo dicho, el debate entre James y el positivismo no residiría tanto en la pretensión de éstos de extender el método o las conclusiones científicas a otros terrenos, sino en la concepción misma del método científico que ampara y da sentido a esta pretensión. Y tal debate se plantea prácticamente al mismo título con el fideísmo, en la medida en que se pretenda un acceso alternativo a una verdad igualmente concebida como un asunto cierto y reconocible como tal. Podría decirse incluso que James no opone al positivismo un fideísmo sino un positivismo aún más estricto, aunque eso sí, en una dirección muy distinta del neopositivismo. Pero todo esto sigue siendo tan general que difícilmente puede parecer algo más que

una tergiversación barata para quien no haya tenido la fortuna de aterrizar en el "buen" lado de la alternativa; veamos pues concretamente de qué modo este cambio de perspectiva permite a James analizar la relación entre la razón y la fe mejor de lo que pueda hacerlo la interpretación positivista al uso de Clifford y la interpretación fideísta clásica de Pascal, según los dos modelos que escoge para contrastar su planteamiento.

James ofrece una versión muy reducida del argumento conocido como la "apuesta" de Pascal —que en realidad incluye tres argumentos encadenados pero bien diferenciados entre sí, cada uno de los cuales posee sus propias condiciones de validez—, y aquí tendremos que reducirlo aún más: nos quedaremos en que Pascal muestra de modo matemático que si una de las opciones que se plantean a una persona le reporta una utilidad infinita, su decisión debe recaer en ésta siempre que exista alguna probabilidad de que sea cierta, no importa lo baja que sea esa probabilidad. James se posiciona inmediatamente contra el argumento y propone tres críticas a tal efecto, o quizás debería decir que las cita, pues son las tres críticas más célebres y tradicionales en este contexto: en primer lugar, critica su tratamiento de un asunto tan serio en términos de un juego matemático; en segundo lugar, se pregunta qué fuerza puede tener ante alguien que atribuya una probabilidad cero a la existencia de Dios; y en tercer lugar, observa que el argumento no especifica en absoluto la hipótesis divina en cuestión, y tanto vale para cristianos, mahometanos, etc.

En cierto modo, puede decirse que tanto estas tres críticas como la mayoría de las demás que se han dirigido contra la apuesta de Pascal se reducen en último término a que el argumento ignora la cuestión de la verdad de la hipótesis divina. Y como se ha comentado también a menudo, es improbable que Pascal no estuviera dispuesto a asumir ese cargo: a fin de cuentas, eso es justamente lo que distingue un tratamiento matemático de cualquier otro tratamiento teórico de una cuestión. En

todo caso, no cabe duda de que la acusación no hará levantar una sola ceja al fideísta puro que corre por estas páginas: desde su punto de vista, el argumento de Pascal llega todo lo cerca que puede llegar la razón de la fe, es decir, ni siquiera llega a rozarla. Para él no hay ni puede haber ninguna razón en favor de la existencia de Dios, lo más que puede hacerse es mostrar por qué la más leve chispa de fe debería convertirse —ahora sí, del modo más racional— en un incendio completo. Pero la fe misma sólo puede estar presupuesta en un argumento de esta clase, o si preferimos decirlo así, las razones relevantes en este caso son de un tipo enteramente distinto, las "razones del corazón".

La corrección que introduce James en el argumento de Pascal es que la opción de la que estamos hablando debe estar "viva" para quien la toma, lo que en último término equivale a decir que ha de haber alguna evidencia a favor de ella, y de un tipo asimilable a cualquier otra evidencia utilizable a favor de cualquier otra hipótesis; en otras palabras, que el argumento debe plantearse no en el terreno matemático sino en el más empírico y "positivo" de todos. No cabe duda de que eso nos sacaría del universo argumentativo pascaliano, pero la evidencia de la que habla James aquí resultará difícil de aceptar como tal para cualquiera que no haya realizado el cambio de perspectiva que comentábamos antes... y quien no lo haya hecho tenderá a ver todo el asunto como una forma de oscurecer y falsear una argumentación en el fondo muy parecida a la de Pascal. El motivo es que la evidencia que atribuye James al creyente y que supuestamente debería bastar para justificar su fe no consiste en otra cosa que en la propia predisposición del creyente a creer. Y con eso, dirán muchos, no hacemos sino volver a convertir la fe en la prueba y el árbitro de la propia fe.

Sin embargo, sólo hace falta realizar el cambio propuesto de perspectiva para que todo tome un aspecto distinto: que mi propia propensión —interés, preferencia, gusto, lo que se quie-

ra— a creer cierta cosa pueda valer como evidencia a favor de esa misma hipótesis sólo puede resultar sospechoso a oídos de quienes no están dispuestos a llevar su investigación hasta el final, o de quienes no se toman lo que hay al principio únicamente como una hipótesis. Y no se trata de ninguna circunstancia especial y evitable, propia de algunas hipótesis tan sólo: Peirce desarrolló ampliamente —en su teoría de la abducción— la idea de que toda hipótesis constituye en cierto modo su propia evidencia, o que corresponde a una investigación que ya siempre ha empezado.[5] El asunto puede generalizarse aún más y convertirse incluso en una formulación alternativa del cambio de perspectiva del que estamos hablando, una que James no propuso nunca en estos términos pero que puede considerarse implícita en sus protestas más usuales frente a sus oponentes positivistas. Según esta versión alternativa, la perspectiva que mira hacia el futuro es aquella que contempla las cosas en primera persona, o que incluye al propio investigador en la investigación; la perspectiva que mira hacia el pasado es aquella que las contempla en tercera persona, o que excluye al investigador de la investigación. Para comprobar que es intercambiable con las anteriores versiones sólo hay que ponerla al lado de esa otra según la cual se trata de distinguir entre quien se propone cuestionar todas las tesis y quien deja algunas sin cuestionar: pronto nos damos cuenta de que las tesis no cuestionadas corresponden en último término a la perspectiva del propio investigador, y que quien toma alguna tesis como cierta lo que pretende es hacer como si él mismo no estuviera ahí.

---

5. El hecho de que la abducción esté considerada dentro de esta teoría como una de las tres clases elementales de inferencia no puede menos que parecer una promoción excesiva de esta forma argumentativa —una forma débil y de aspecto más bien derivado— a cualquiera que no haya realizado el cambio de perspectiva propuesto. En este sentido, Peirce llegó a equiparar redondamente el pragmatismo con la «lógica de la abducción» (*Collected Papers* 5.196).

Pero la polémica de James con el positivista Clifford no trata directamente acerca de si la verdad debe situarse en un límite ideal de la investigación —un punto que Clifford seguramente no tendría problema en conceder como obvio, aunque pasara por alto la mayor parte de sus implicaciones—, sino acerca de cuál debe ser la "evidencia suficiente" para la *creencia*. De modo característico, Clifford está convencido de que dispone de criterios fiables para determinar esa suficiencia, de que la ciencia actual es el mejor modelo para establecerlos, y de que es preciso imponerlo hasta donde sea posible a todos los órdenes del saber. Y una vez más, el mismo cambio de perspectiva que aconsejaría no abordar el asunto de este modo proporciona también a James los instrumentos necesarios para dar una respuesta. James recurre a un análisis detallado de las condiciones lógicas relevantes para evaluar cuál debe ser la "evidencia suficiente" en cada caso, pero en el fondo no hace sino desplegar en forma analítica una de las diferencias más notorias entre entender la investigación como algo orientado al futuro o bien al pasado, y es que el *plazo* es relevante en un caso y no en el otro, o al menos lo es en un sentido muy distinto. En cierto modo, podría decirse —¡todavía otra versión del diferendo!— que mirar hacia el pasado supone abstraer el tiempo de nuestro punto de vista, mientras que mirar hacia el futuro supone introducir propiamente el tiempo en él. La tesis de James, en definitiva, es que la evidencia suficiente depende de forma crucial del plazo del que se dispone para resolver cada cuestión.

Sea cual sea el análisis que hagamos de las condiciones que intervienen en la relevancia del plazo —y una de las razones para traducir a estos términos el análisis de James es que difícilmente puede conseguirse que sea exhaustivo— la ciencia quedará situada en un extremo, pues en cierto modo *se define* por darse el máximo plazo para resolver sus cuestiones. Para el científico y en horas laborables, no hay más espacio para la

creencia que el que permite la verdad misma, por lo que la evidencia suficiente no llegará en rigor hasta la "opinión final" de la que hablaba siempre Peirce, o lo que es lo mismo, hasta el fin de los tiempos; antes de ese momento, lo más que puede decirse es que el científico creerá en cada hipótesis "en la medida de la evidencia disponible"... lo que en el recinto de su laboratorio apenas alcanza para comprobarla una vez más. ¡Y aún eso es un salto de fe, que sólo en términos bien poco rigurosos puede considerarse amparado por la evidencia!

En el extremo opuesto de la ciencia, superada toda la gama de grises que se quiera recorrer, se encuentra según James la religión. También en este caso es así por definición, al menos según la definición del propio James, expresada en forma de dos tesis que cabe parafrasear diciendo que la naturaleza ultimísima de la verdad posee una relevancia actualísima para cada uno de nosotros. Lo que distingue a la ciencia de la religión, según James, no es su concepción de la verdad o siquiera del método para llegar hasta ella, sino el plazo que se da para reconocerla. En los demás asuntos de naturaleza no estrictamente científica o religiosa pueden darse plazos más o menos intermedios, con vistas a obtener una evidencia adecuada para las necesidades del caso;[6] en el caso de la religión, sin embargo, la evidencia adecuada se encuentra tan lejos de su alcance como la que espera el científico en la apoteosis perfecta del rigor, sólo que a diferencia de éste el creyente no dispo-

6. Tal como insistiré en lo que sigue, dicha adecuación o suficiencia es siempre materia de creencia en sí misma, en nada diferente como tal a cualquier otra creencia. En su completa introducción a *La voluntad de creer, un debate sobre la ética de la creencia* (Madrid: Tecnos, 2003; la edición incluye la primera conferencia de este libro junto con el artículo de referencia de Clifford), Villanueva comenta que las declaraciones de Clifford suenan a veces cercanas a expresiones típicas de Peirce, lo cual es cierto, aunque habría que insistir en que su posición última en este debate sería más bien la de James: en *Collected Papers* 5.60, Peirce recurre curiosamente el ejemplo de un capitán de barco para defender la posición inversa a la expresada por Clifford con el ejemplo de un armador.

ne de un solo instante para esperarla. Y en estas circunstancias, la única evidencia a la que puede recurrir es aquella de la que ya dispone, su propia impresión de que la verdad es de tal naturaleza que exige de él cierto tipo de respuesta aquí y ahora.

La evidencia suficiente para la creencia queda de este modo máximamente reducida en el caso de la religión, en un resultado plenamente consistente con el que ya habían arrojado las matemáticas de Pascal. Y por más importante que sea la diferencia teórica entre el enfoque de James y el de Pascal, da la impresión de que sigue en pie al menos esa otra crítica de orden más práctico que se ha dirigido contra todos los argumentos de aroma pascaliano, según la cual deberíamos lamentar la ausencia de un control adecuado sobre la creencia del individuo. Cualquier defensa de una excepción religiosa, en cualquier grado o categoría teórica en que se plantee, aumenta la amenaza del fanatismo y alienta la extensión social de creencias temerarias o inmorales. Sin eliminar en absoluto el problema, el cambio de enfoque que propone James tiende sin embargo a ponerlo bajo una luz distinta, y a sugerir respuestas también distintas de las que han planteado la mayoría de las personas que han tocado este asunto: entre ellas, naturalmente, Clifford.

Para empezar, desde esta perspectiva resulta especialmente patente que el caso de la religión no hace sino magnificar algo que en último término vale también en todos los demás casos, a saber, que ninguna evidencia es suficiente para imponerse como tal a la creencia. La evidencia se cree o no se cree, eso es justamente lo que significa decir que nuestra perspectiva sobre las cosas es en primera persona. Podemos convertirlo incluso en una nueva —¿la última?— formulación de la diferencia de perspectiva: la verdad es algo en lo que se cree, no importa si estamos en una iglesia o en un laboratorio. Pero si el metafórico cambio de perspectiva de James pone de relieve un aspec-

to de la cuestión que la gente que frecuenta los laboratorios tiene tendencia a pasar por alto, también lo hace con otro aspecto de la cuestión que esta vez tiende a perderse de vista entre la gente que frecuenta las iglesias: que la religión está tan implicada en la investigación de la verdad como pueda estarlo la propia ciencia. El hecho de que su particular anticipación de la naturaleza de esta verdad —y no hay investigador que no trabaje a partir de algún tipo de anticipación de la verdad, es decir, a partir de alguna hipótesis— conlleve alguna otra consecuencia para su conducta además de la perseverancia en la investigación no es nada extraño precisamente entre las hipótesis —más raro si acaso es lo contrario— y no implica por sí mismo ninguna ruptura con la continuidad de aquella investigación. Cada vez que nos ponemos el despertador a cierta hora en previsión de la salida del sol estamos otorgando nuestra creencia a una hipótesis, lo cual no implica en absoluto que no saquemos la cabeza por la ventana después de oír el timbre para ver si ha sido así, o que no cambiemos el reloj de hora según cuál sea el resultado de nuestra observación. Eso y nada más que eso es lo que supone creer en la verdad para James; y si la creencia se mide por los actos, de acuerdo con su célebre definición, no es tan fácil dejar de creer en ella como tal vez sería decirlo. En todo caso, no hay duda de que todas las hipótesis que entran en su definición de la religión son compatibles en este sentido con la hipótesis de la verdad, y James simplemente no tiene nada que decir sobre las demás, si es que alguien lo tuvo alguna vez.

La necesidad de someter la creencia al control de la verdad es pues algo en lo que James y Clifford están totalmente de acuerdo; más aún, en ambos casos este control se entiende en el sentido de una confrontación total con la experiencia, de acuerdo con el modelo de la ciencia. Y sin embargo todo lo que acabo de decir se traduce para Clifford en la necesidad de reprimir la creencia en la medida de lo posible, mientras que

para James se traduce más bien en la necesidad de fomentarla en la medida de lo posible. De nuevo la misma diferencia de perspectiva, que produce paisajes totalmente distintos a partir de objetos teóricos prácticamente idénticos. Examinemos una vez más la diferencia.

La actitud general de Clifford podría expresarse diciendo que la creencia es siempre y por definición un freno en el proceso de comprobación de una hipótesis, en la medida en que dicha comprobación se conciba tal como James y Clifford la conciben; de ahí que su propuesta sea reprimir la creencia en la medida de lo posible. Sin embargo, si llevamos al extremo esta solución general lo que obtenemos es la nada carismática figura de un investigador capaz de proponer y comprobar sus hipótesis de forma enteramente aleatoria, con total desprecio tanto por su propia supervivencia como por el resultado de la investigación; un ser poseído del máximo control lógico sobre sus acciones, ciertamente, aunque cabe sospechar que no es éste el sentido de la palabra "control" que tiene Clifford en mente cuando hace su propuesta. Lo que ocurre es que tal como denuncia James en la conferencia que da título al libro, Clifford no tiene ninguna intención de llevar su propuesta al extremo: en cierto modo, en eso consiste justamente el error de perspectiva del que le acusa James. A Clifford, igual que a todos los que comparten su mismo error, le basta en el fondo con reprimir unas creencias en beneficio de otras creencias... con lo cual no hace sino convertirse él mismo en ese obstáculo que pretendía apartar del camino de la verdad, pues tal como hemos visto el obstáculo no consiste en ningún caso en creer, sino en creer que no se cree.[7]

---

7. De forma sintomática, actitudes como la de Clifford no hacen habitualmente sino alimentar ese mismo fanatismo que se proponen ante todo controlar, en una espiral donde ambas partes se acusan mutuamente de estar en el "origen" del problema; tal como se ha sugerido aquí, este mismo enfoque del asunto *es* el problema, y ambos lo comparten por igual.

A diferencia de Clifford, y de forma también totalmente característica, James sí está dispuesto a llevar su solución hasta las últimas consecuencias. En el prefacio que sigue a estas páginas James expresa dichas consecuencias de un modo que sin duda resultará chocante para muchos lectores: las hipótesis religiosas deben someterse a prueba y experimentación igual que cualesquiera otras, en el contexto de lo que llama un «mercado de las religiones» donde exista una «libre competición» entre todas ellas y pueda producirse la «supervivencia de la más apta». Tal vez no quepa esperar de las comunidades religiosas un gran espíritu deportivo en esta competición; tal vez tampoco sea justo esperarlo de quienes creen con la máxima urgencia.[8] Pero no hay razón para que deba ser necesariamente así, y por otro lado no hay nada que pueda protegernos del fanatismo y de la fe ciega más allá de la creencia misma en que el hombre no puede creer cualquier cosa, o lo que es lo mismo, más allá de la creencia en la verdad. Tal como observa James, la historia muestra que las personas y las sociedades han revisado siempre sus creencias religiosas de un modo no tan distinto a como revisamos la hora en el despertador. Crear las condiciones para la manifestación y el intercambio de mundos religiosos, estéticos y morales diversos produce un entorno adecuado para que esta revisión se produzca y para que lo haga del modo menos traumático posible. Esta es la única extensión legítima del modelo científico al terreno religioso según James, o si se quiere el único "positivismo" que merece realmente tal nombre. Pero en este caso el modelo científico del que estamos hablando ya no corresponde demasiado a lo que podía verse en los laboratorios de su época, como tampoco en los de la nuestra. En la última conferencia de este libro

8. Y no debe olvidarse que la urgencia como tal está ahí para todos nosotros, por más que le demos respuestas distintas: en particular, por más que decidamos pasarla por alto.

James da una ilustración de cuál podría ser el talante de esta ciencia auténticamente positivista, en unos términos que sin duda resultarán también chocantes para la mayoría de lectores actuales.

Partíamos al comienzo de esta introducción de un cambio de perspectiva en filosofía, y vamos a parar a un cambio de talante en la práctica científica y en la gestión social de la creencia. No parece que nos acerquemos en ningún momento a la clase de concreción y objetividad que se reclama comúnmente a las ideas para merecer una atención seria. El propio James debió ser sensible de algún modo a esta posible crítica cuando escogió una idea bastante más específica y manejable que la mayoría de las anteriores —la célebre "máxima pragmática"— como estandarte del movimiento filosófico que pretendía inspirar. Es sabido que su elección fue un éxito inmediato, aunque no está tan claro que fuera un acierto a más largo plazo, pues desconectada de la perspectiva que le da sentido esa misma máxima puede servir y de hecho ha servido a toda clase de proyectos filosóficos; entre ellos, cómo no, el propio neopositivismo. Y lo mismo podrá decirse de cualquier lectura de este libro que desvincule las argumentaciones más técnicas de todas esas consideraciones vagas y aparentemente triviales acerca de las actitudes de las personas hacia las cosas: en estos casos el resultado ha sido una lectura más o menos fideísta de James, es decir, una lectura acorde con la actitud más extendida entre sus lectores.

Diez años después de la publicación de este libro, cuando James reunió sus conferencias acerca de su proyecto de renovación filosófica en un volumen titulado *Pragmatismo*, insistió de forma especial en que la tarea principal de la nueva filosofía —por más que nadie familiarizado con su evolución posterior lo sospecharía— debía consistir en propiciar un renovado engranaje entre la religión y la ciencia, un engranaje que el

positivismo en ascenso había puesto en jaque y que el viejo dogmatismo religioso era incapaz de restituir. Religión y ciencia —no religión *o* ciencia— era la demanda que James creía reconocer en la mayoría de las personas que tenía a su alrededor; en todo caso era su propia demanda, inspirada por una cierta actitud general y personal hacia las cosas que también creía compartir con los demás, y que según James es aquello en que realmente consiste la filosofía cuando aún no se ha puesto técnica.[9] Acerca de la importancia práctica de una actitud tan difusa como ésta, el libro empieza con una cita de Chesterton que no deja demasiadas dudas: «La cuestión no es si [...] influye sobre los asuntos prácticos, sino si a la larga hay alguna otra cosa que influya sobre ellos».

Ramon Vilà Vernis
Barcelona, marzo de 2009

9. Estas actitudes eran de naturaleza eminentemente práctica para James, lo cual explica que no quedaran incluidas en su desprecio por los principios generales. Para Peirce, siempre técnico, son más bien previas a toda diferencia entre teoría y práctica.

La voluntad de creer

y otros ensayos de filosofía popular

A
mi viejo amigo
CHARLES SANDERS PEIRCE,
cuya camaradería filosófica en otros tiempos
y cuyos escritos en años recientes
han sido de más estímulo y ayuda para mí
de lo que puedo expresar o retribuir.

Prefacio

En la mayoría de nuestras universidades americanas existen clubes creados por los estudiantes orientados a ramas particulares del conocimiento; y estos clubes tienen la loable costumbre de invitar una o dos veces por año a algún estudioso de mayor edad para que les dé una conferencia, a menudo pública. Ocasionalmente he aceptado tales invitaciones y luego he publicado mi conferencia en una u otra de las *Reviews*. Me ha parecido que estas conferencias podrían merecer ahora que las reuniera en un libro, pues tomadas en conjunto se iluminan unas a otras y expresan una actitud filosófica tolerablemente definida, aunque en un sentido muy poco técnico.

Si me viera obligado a dar un nombre a la actitud en cuestión, la llamaría *empirismo radical*, a pesar de que esta clase de apodos generan aún más confusión en filosofía que en ningún otro campo. Digo "empirismo" porque trata sus conclusiones más sólidas sobre cuestiones de hecho como meras hipótesis susceptibles de modificación en el curso de la experiencia futura; y digo "radical" porque trata la propia doctrina del monismo como una hipótesis, y a diferencia de buena parte del empirismo a medias que circula hoy bajo el nombre de positivismo o agnosticismo o naturalismo científico, no afirma dogmáticamente el monismo como algo a lo que debe plegarse toda experiencia. La diferencia entre el monismo y el pluralismo es tal vez la más preñada de consecuencias de todas las diferencias que se dan en filosofía. *Primâ facie*, el mundo es un pluralismo; tal como lo encontramos, su unidad no parece ser mayor a la de cualquier conjunto; y nuestro pensamiento superior consiste principalmente en un esfuerzo por redimirlo de esta tosca

forma inicial. Y el postulado de que hay más unidad de la que ofrecen nuestras primeras experiencias nos permite descubrir más unidad en ellas. Pero a pesar de algunas intuiciones brillantes en esa dirección, la unidad absoluta sigue aún por descubrir, sigue siendo aún un *Grenzbegriff.** La admisión final del filósofo racionalista acerca de esta cuestión ha de ser: "Todavía no". Una vez que la razón ha hecho todo lo que está en su mano, la opacidad de los hechos finitos en cuanto meramente dados sigue ahí, la mayoría de sus peculiaridades siguen sin explicar y sin mediar entre sí. En último término, sigue habiendo distintos "puntos de vista" que el filósofo debe distinguir al hablar sobre el mundo; y lo que desde un punto de vista se percibe en toda su claridad interior sigue siendo un mero *datum* externo para otro punto de vista. Lo negativo, lo a-lógico, no es nunca totalmente suprimido. Hay algo —llámese "destino, azar, libertad, espontaneidad, el diablo, lo que se quiera"— que sigue siendo erróneo, extraño, externo y no incluido en *tu* punto de vista, por más que seas el mejor de los filósofos. Hay algo que sigue siendo un hecho meramente *dado*, y tal vez no haya en todo el universo un solo punto de vista para el que no sea así. «La razón», tal como escribe un autor de talento, «no es más que una pieza dentro del misterio; y en la trastienda de la conciencia más orgullosa que jamás haya impuesto su reinado, la Razón y el Asombro se avergüenzan mutuamente... Lo inevitable pierde vigor, la duda y la esperanza son hermanas. No por desgracia el universo es salvaje: un animal con sabor a ala de halcón. La naturaleza toda es un milagro; lo mismo no vuelve jamás, como no sea para traer lo diferente. El lento girar del torno del grabador introduce una alteración de apenas el grosor de un pelo, pero la diferencia se distribuye de nuevo por toda la curva, nunca exacta del todo, nunca del todo inexacta.»**

---

* En alemán: concepto-límite. (N. del t.).

** B. P. Blood: *The Flaw in Supremacy*: publicado por el autor, Amsterdam, N.Y., 1893). (N. del a.).

En esto consiste el pluralismo, expresado en términos algo rapsódicos. Quien adopta como hipótesis la idea de que ésta es la forma permanente del mundo es lo que llamo un empirista radical. Para él, la experiencia en bruto es un elemento imperecedero de la misma. No hay ningún punto de vista desde el cual el mundo pueda aparecer como un hecho absolutamente unitario. Las posibilidades genuinas, las indeterminaciones genuinas, los comienzos genuinos, los finales genuinos, los males genuinos, las crisis, las catástrofes y las salvaciones genuinas, el Dios genuino y la vida moral genuina, concebidos exactamente como lo hace el sentido común, siguen siendo concepciones válidas para este empirismo, que abandona todo intento de "superarlas" o de reinterpretarlas en formato monista.

Muchos de mis *confrères* formados como profesionales se sonreirán ante el irracionalismo de esta posición, así como ante la torpeza de mis artículos desde el punto de vista técnico. Pero deberían tomarlas más bien como ilustraciones de la actitud empirista radical, no como argumentaciones en favor de su validez. Por lo demás, dicha actitud admite una argumentación tan técnica como se desee, y tal vez asuma más adelante parte de esta tarea. Mientras tanto, estos artículos parecen iluminar con cierto realismo dramático aquello en que consiste la actitud en sí, y hacerla visible al lado de los dogmatismos de lo excelso y de lo terreno que generalmente la eclipsan de las páginas de la historia filosófica.

Los primeros cuatro artículos se ocupan principalmente de defender la legitimidad de la fe religiosa. Tal vez algunos lectores dados a la racionalización lo consideren un triste abuso de mi posición profesional. La humanidad, dirán, es ya lo bastante propensa a lanzarse sin razonar tras los pasos de la fe como para que haga falta nadie que predique ni dé ánimos en esa dirección. Estoy bastante de acuerdo en que no es fe lo que más falta le hace a la humanidad en general, sino prudencia y

sentido crítico. Su debilidad capital es dejar que la creencia siga temerariamente a cualquier concepción poderosa, especialmente cuando tal concepción tiene cierto atractivo instintivo. Admito pues que si me estuviera dirigiendo al Ejército de Salvación o a una audiencia popular de diversa procedencia haría un mal uso de la ocasión si predicara la libertad de creer como he hecho en estas páginas. Lo que más necesitan tales audiencias es que alguien quiebre y ventile sus creencias, que el viento del noroeste de la ciencia penetre en ellas y se lleve todo lo que tienen de bárbaro y de enfermizo. Pero las audiencias académicas, que ya conocen el alimento de la ciencia, tienen necesidades muy distintas. Sus formas específicas de debilidad mental son la parálisis de su capacidad nativa para la fe y una temerosa abulia en el terreno religioso, nacidas de la idea, cuidadosamente inculcada en ellos, de que hay algo llamado evidencia científica que les permitirá evitar cualquier peligro de naufragio en asuntos relacionados con la verdad, con sólo que sepan esperar a dicha evidencia. Pero no existe realmente ningún método científico o de otra clase que permita a los hombres navegar con seguridad entre los peligros contrapuestos de creer demasiado o creer demasiado poco. Enfrentarse a estos peligros parece ser el deber de cada uno de nosotros, y encontrar la vía correcta entre ambos da la medida de nuestra sabiduría como hombres. Del hecho de que la temeridad pueda ser un vicio en los soldados no se sigue que jamás deba predicarse el valor ante ellos. Lo que se les *debe* predicar es el valor templado por la responsabilidad: el valor que los Nelsons y los Washingtons nunca han dejado de exhibir, aun después de considerar todo aquello que podría poner en duda su éxito y una vez tomadas todas las medidas posibles para minimizar el desastre en caso de derrota. No creo que nadie pueda acusarme de predicar una fe temeraria. He predicado el derecho del individuo a entregarse a su fe personal bajo su propio riesgo. He examinado los riesgos existentes; he sostenido que ningu-

no de nosotros puede escapar a ellos; y sólo he afirmado que es mejor afrontarlos con los ojos abiertos que actuar como si no supiéramos que están allí.

Pero ustedes se preguntarán: ¿por qué armar tanto ruido por una cuestión sobre la que, por más diferencias teóricas que podamos mantener, todos estamos de acuerdo en la práctica? En esta era de tolerancia, ningún científico tratará de interferir activamente en nuestra fe religiosa, siempre que la practiquemos discretamente en compañía de nuestros amigos y no nos convirtamos en una molestia en el mercado público. Es en este asunto del mercado, sin embargo, donde más útiles me parece que pueden ser mis artículos. Si las hipótesis religiosas sobre el universo tienen algún sentido, la única forma de encontrarlo y el único medio para establecer su verdad o falsedad son las creencias activas de los individuos, libremente expresadas en su vida. La hipótesis científica más verdadera es aquella que, tal como decimos, "funciona" mejor; y no puede ser de otro modo con las hipótesis religiosas. La historia religiosa demuestra que una hipótesis tras otra ha dejado de funcionar, se ha desmoronado al contacto con un conocimiento más amplio del mundo y ha desaparecido de la mente de los hombres. Algunos artículos de fe, sin embargo, se han mantenido a pesar de todas las vicisitudes y poseen más vitalidad hoy que en ningún momento anterior: corresponde a la "ciencia de las religiones" decirnos cuáles son estas hipótesis. Mientras tanto, la libre competencia de las diversas creencias entre sí y su abierta aplicación a la vida por sus partidarios son las condiciones más favorables para que siga operando la supervivencia de los más aptos. No debe estar cada una escondida en su rincón, ni practicarse discretamente entre amigos. Deberían vivir todas ellas a la luz pública, en competencia unas con otras; y me parece que (siempre que esté garantizado un régimen de tolerancia y un terreno de juego justo) el científico no tiene nada que temer de la fermentación más viva posible del mundo religioso de su

época. Las creencias que mejor superarán la prueba serán aquellas que adopten también las hipótesis científicas y las conviertan en partes integrales de sus propias hipótesis. El científico debería dar la bienvenida pues a cualquier clase de agitación y debate religioso, en la medida en que esté dispuesto a admitir que alguna hipótesis religiosa *podría* ser cierta. Por supuesto, hay muchos científicos que negarían eso dogmáticamente y sostendrían que la ciencia ha descartado ya toda posible hipótesis religiosa. Y entiendo perfectamente que estos científicos se esfuercen por recluir en la esfera privada todas las creencias religiosas, puesto que su manifestación pública sólo puede ser una molestia a sus ojos. Mi batalla debe librarse pues contra todos estos científicos, así como contra sus aliados fuera del terreno científico; y espero que mi libro contribuya a persuadir al lector de la tosquedad de las opiniones de todos ellos, y a ponerle por lo tanto de mi lado. La fermentación religiosa es siempre un síntoma del vigor intelectual de una sociedad; nuestras creencias sólo son dañinas cuando olvidan que son hipótesis y desarrollan pretensiones racionalistas y autoritarias. Lo más interesante y valioso de un hombre son sus ideales y sus creencias más elevadas. Lo mismo puede decirse de las naciones y de las épocas históricas; y los excesos de los que puedan ser culpables los individuos y las épocas particulares quedan en conjunto compensados, y resultan provechosos a la larga para la humanidad.

El artículo «Sobre algunos hegelianismos» exige sin duda una disculpa por la superficialidad con la que aborda un tema tan serio. Fue escrito como una pequeña sátira para ser leída en un seminario universitario acerca de la lógica de Hegel, varios de cuyos miembros, hombres hechos y derechos, eran devotos defensores del método dialéctico. Contra este método se dirigieron pues de forma casi exclusiva mis golpes. Reimprimo aquí el artículo (aunque con algunas dudas) en parte porque pienso que el método dialéctico es abominable

cuando funciona exclusivamente a partir de conceptos, y en parte porque arroja alguna luz sobre el punto de vista pluralista-empirista.

El artículo sobre la investigación psíquica fue añadido al libro por conveniencia y también en razón de su utilidad. Mi amor por el *fair play* científico me atrajo hace algunos años hacia esta clase de estudios, y he visto lo suficiente como para convencerme de su importancia; desearía pues despertar tanto interés como me sea posible por esta ciencia. La rama americana de la Sociedad necesita más apoyo, y si mi artículo atrae a algún nuevo asociado habrá cumplido ya con su cometido.

También debo una disculpa por la repetición del mismo pasaje en dos artículos (pp. 99-101 y 138-140). Mi excusa es que uno no siempre puede expresar la misma idea de dos modos que resulten igualmente persuasivos, por lo que se ve obligado a copiar sus propias palabras.

Debo la cita de Crillon de la página 103 al Sr. W. M. Salter (quien la empleó de un modo parecido en el *Index* del 24 de agosto de 1882), y la metáfora del sueño de la p. 588 es una reminiscencia de alguna novela de George Sand —he olvidado cuál— que leí hace treinta años.

Por último, la revisión de los artículos ha consistido casi enteramente en supresiones. El material nuevo añadido sumará probablemente menos de una página y media.

Harvard University,
Cambridge, Massachusetts,
diciembre de 1896

La voluntad de creer*

Leslie Stephen ha publicado recientemente una *Vida* de su hermano Fitzjames en la que habla de una escuela a la que asistió éste cuando era niño.[1] El profesor, un tal Sr. Guest, tenía la costumbre de dirigirse a sus alumnos del siguiente modo: «Gurney, ¿cuál es la diferencia entre la justificación y la santificación? Stephen, ¡demuestre la Omnipotencia de Dios!» etc. En medio de la indiferencia y la libertad de pensamiento de Harvard tenemos tendencia a imaginar que las conversaciones que mantienen ustedes en su vieja y ortodoxa universidad siguen estando más o menos en esta línea; y para demostrarles que en Harvard no hemos perdido del todo el interés por estas cuestiones vitales, he traído conmigo esta noche algo así como un sermón sobre la justificación por la fe: me refiero claro está a una conferencia sobre la justificación *de* la fe, una defensa de nuestro derecho a adoptar una actitud creyente en asuntos religiosos, a pesar de que nuestro intelecto meramente lógico no esté forzado a ello. El título de mi conferencia es por tanto «La voluntad de creer».

Hace tiempo que defiendo ante mis alumnos la legitimidad de la adopción voluntaria de una fe; pero tan pronto como se hallan bien imbuidos del espíritu lógico, se niegan en general a aceptar que mi tesis sea admisible filosóficamente, por más que de hecho estén en todo momento inmersos en una fe u otra. Por mi parte, sin embargo, estoy tan profundamente convenci-

---

* Conferencia pronunciada ante los clubes filosóficos de las universidades de Yale y Brown. Publicada en *New World* en junio de 1896. (N. del a.).

do de la corrección de mi postura que su invitación me ha parecido una buena ocasión para formular más claramente mis tesis. Tal vez sus mentes estén más abiertas que aquellas con las que he tenido que tratar hasta ahora. Seré tan poco técnico como pueda, aunque debo comenzar por establecer algunas distinciones técnicas que nos serán de gran ayuda al final.

I

Demos el nombre de *hipótesis* a cualquier cosa que pueda proponerse a nuestra creencia; e igual que los electricistas hablan de cables vivos o muertos, hablemos de las hipótesis como *vivas* o *muertas*. Una hipótesis viva es aquella que apela a una posibilidad real para la persona a quien es propuesta. Si les pido a ustedes que crean en el Mahdi, la idea no establece ninguna conexión eléctrica en su naturaleza, se niega a brillar con ninguna credibilidad. Como hipótesis, está completamente muerta. Para un árabe, en cambio (por más que no sea él mismo un seguidor del Mahdi), tal hipótesis es una de las posibilidades que se presentan a su espíritu: está viva. Esto demuestra que el carácter vivo o muerto de una hipótesis no es una propiedad intrínseca suya, sino una cierta relación con el pensador individual. Dicha relación se mide por la disposición a actuar. La máxima vitalidad de una hipótesis corresponde a una disposición a actuar de un modo irrevocable. En la práctica, esto es lo que significa creer; pero siempre que hay alguna disposición a actuar existe ya una cierta inclinación a la creencia.

A continuación, llamemos *opción* a la decisión entre dos hipótesis. Las opciones pueden ser de diversas clases. Pueden ser 1) *vivas* o *muertas*; 2) *forzosas* o *evitables*; 3) *trascendentales* o *triviales*; para nuestros propósitos, podemos llamar *genuina* a una opción cuando es forzosa, viva y trascendental.

1) Una opción viva es aquella en la cual ambas hipótesis están vivas. Si le digo a alguno de ustedes: "Escoja entre ser un teósofo o un mahometano", seguramente estaré planteando una opción muerta, pues no es probable que ninguna de las dos hipótesis esté viva para ustedes. Pero el caso es distinto si digo "escoja entre ser un agnóstico o un cristiano": de acuerdo con la formación que han recibido ustedes, ambas hipótesis tienen un atractivo, aunque sea pequeño, para su creencia.

2) Si luego le digo: "Escoja entre salir con paraguas o sin él", no le ofrezco ninguna opción genuina, pues no es en absoluto forzosa. Puede evitarla fácilmente con sólo quedarse en casa. De modo parecido, si digo "ámeme u ódieme", o "diga si mi teoría es verdadera o falsa", su opción es evitable. Pueden ser ustedes indiferentes hacia mí, no amarme ni odiarme, y también pueden negarse a emitir juicio acerca de mi teoría. Pero si digo "acepte esta verdad o no la acepte" le pongo ante una opción forzosa, pues la alternativa no deja ninguna posición externa a ella. Cualquier dilema basado en una disyunción lógica completa, que no deje abierta la posibilidad de no escoger, es una opción forzosa en este sentido.

3) Por último, si yo fuera el Dr. Nansen y les propusiera que se unieran a mí en mi expedición al Polo Norte, su opción sería trascendental; probablemente sería la única oportunidad de este tipo que tendrían ustedes, y su elección les excluiría completamente de la clase de inmortalidad que ofrece el Polo Norte o bien les daría al menos una opción de alcanzarla. Quien se niega a probar suerte en una oportunidad única pierde el premio de forma tan segura como si hubiera probado y fallado. *Per contra*, la opción es trivial cuando la oportunidad no es única, cuando lo que hay en juego es insignificante o cuando la decisión es reversible si más adelante resulta ser poco acertada. En la vida científica abundan las opciones triviales. Un químico encuentra una hipótesis lo bastante viva como para dedicar un año a su verificación: cree en ella en esta

medida. Pero si sus experimentos se revelan inconcluyentes, en un sentido o en otro, sólo ha perdido algo de tiempo, no ha sufrido ningún daño vital.

Nuestra discusión se verá muy favorecida si mantenemos presentes todas estas distinciones.

II

La siguiente cuestión que debemos considerar es la psicología de la opinión humana. Cuando examinamos ciertos hechos, parece como si nuestra naturaleza pasional y volitiva estuviera en la raíz de nuestras convicciones. Cuando examinamos otros, parece como si no tuviera nada que hacer una vez que el intelecto ha emitido su juicio. Empecemos por los hechos del segundo tipo.

¿Acaso no parece absurda a primera vista la idea de que nuestras opiniones sean modificables a voluntad? ¿Puede nuestra voluntad ayudar o coartar en alguna medida la percepción de la verdad de nuestro intelecto? ¿Acaso podemos creer, con sólo quererlo así, que la existencia de Abraham Lincoln es un mito y que sus retratos en *McClure's Magazine*[2] corresponden a otra persona? ¿Acaso podemos creer, por un esfuerzo de voluntad o por la fuerza de nuestro deseo de que sea verdad, que nos encontramos bien cuando estamos en cama atenazados por el reumatismo, o bien convencernos de que los dos billetes de un dólar que tenemos en el bolsillo suman cien dólares? Podemos *decir* cualquiera de estas cosas, pero somos totalmente impotentes para creerlas; y con esas mismas cosas se tejen las verdades en las que sí creemos: cuestiones de hecho inmediatas o remotas, como dijo Hume, así como relaciones entre ideas, las cuales se dan o no se dan según si las captamos o no, y que si no están presentes no podemos hacerlas presentes con ninguna acción por nuestra parte.

En los *Pensamientos* de Pascal hay un célebre pasaje conocido como la apuesta de Pascal. En este pasaje, Pascal trata de forzarnos a abrazar el cristianismo razonando como si nuestro interés por la verdad se pareciera a nuestro interés por las apuestas en un juego de azar. Libremente traducidas, sus palabras son las siguientes: es preciso creer o no creer en la existencia de Dios, ¿qué opción tomarás? Tu razón humana es incapaz de decidir. Entre tú y la naturaleza de las cosas se está jugando una partida de cara o cruz que se resolverá el día del juicio final. Evalúa cuáles serían las ganancias y las pérdidas si apuestas todo cuanto tienes a que saldrá cara, o a que Dios existe: si ganas, ganas la beatitud eterna; si pierdes, no pierdes nada en absoluto. Si hubiera infinidad de opciones distintas y sólo una incluyera a Dios, seguirías teniendo que apostarlo todo a esta opción; pues aunque de este modo arriesgas una pérdida finita, cualquier pérdida finita es razonable, incluso aunque sea segura, si existe aunque sólo sea la posibilidad de una ganancia infinita. Ve pues y toma agua bendita y haz que digan misas; la fe vendrá después y adormecerá tus escrúpulos: *Cela vous fera croire et vous abêtira.* ¿Por qué no? A fin de cuentas, ¿qué pierdes con ello?

Probablemente pensarán ustedes que cuando la fe religiosa se expresa así, en el lenguaje de la mesa de juego, es que está echando sus últimas cartas. Sin duda, la fe personal de Pascal en las misas y en el agua bendita tenía orígenes muy distintos; y esta célebre página suya no es más que un argumento dirigido a otros, una última y desesperada arma usada contra la dureza del corazón infiel. Todos sentimos que una fe en la misa y en el agua bendita deliberadamente adoptada después de un cálculo mecánico carecería del espíritu de la verdadera fe; y si nosotros estuviéramos en la posición de la Deidad, probablemente tomaríamos un gusto especial en negar el premio infinito a los creyentes de esta calaña. Es evidente que a menos que haya alguna tendencia preexistente a creer en las misas y en el

agua bendita, la opción que ofrece Pascal a la voluntad no es una opción viva. Ciertamente, ningún turco decidió jamás ir a misa y tomar agua bendita por esta razón; e incluso a nosotros los protestantes, esta clase de medios para la salvación nos parecen tan obviamente imposibles que la apuesta de Pascal, invocada específicamente para nosotros, nos deja fríos. Tanto valdría que el Mahdi nos escribiera diciendo «Yo soy el Esperado, a quien Dios ha creado en su esplendor. Seréis infinitamente felices si me reconocéis; en caso contrario, la luz del sol os será negada. ¡Comparad, pues, vuestra ganancia infinita si soy auténtico con vuestro sacrificio finito si no lo soy!». Su lógica sería la de Pascal; pero en vano la usaría con nosotros, pues la hipótesis que nos ofrece está muerta. No existe ninguna tendencia en nosotros a actuar de acuerdo con ella.

Hablar de adquirir voluntariamente la fe parece pues simplemente ridículo, desde cierto punto de vista. Desde otro punto de vista, es peor que ridículo: es vil. Cuando uno contempla el magnífico edificio de las ciencias físicas y ve de qué modo fue levantado; cuando ve cuántos miles de vidas morales desinteresadas están enterradas tan sólo en sus cimientos; cuánta paciencia y renuncia, cuánto refrenamiento de preferencias, cuánta sumisión a las frías leyes de los hechos externos está fraguada en sus piedras y en su mortero; cuán absolutamente impersonal es en su vasta magnificencia; ¡cuán necio y despreciable tiene que parecerle el pequeño sentimental que viene exhibiendo sus volutas de humo voluntaristas y pretendiendo decidir las cosas en función de su sueño privado! ¿Acaso es extraño que quienes se han criado en la áspera y viril escuela de la ciencia tengan el impulso de limpiarse la boca de esa clase de subjetivismo? Tolerarlo va en contra de todo el sistema de lealtades que crecen al abrigo de las escuelas de ciencias; es natural pues que aquellos que han sido víctimas de la fiebre científica caigan en el extremo opuesto, y escriban a veces como si el intelecto verdadero e incorrup-

tible tuviera que preferir positivamente lo más amargo e inaceptable para el corazón.

> Da fuerzas a mi alma saber
> Que aunque yo muera, la Verdad es ésta*

canta Clough,[3] mientras Huxley[4] exclama: «Mi único consuelo es pensar que, por mucho que se degrade nuestra posteridad, no caerá hasta las cotas más bajas de la inmoralidad mientras se ciña a la sencilla regla de no pretender creer en aquello que no tiene ninguna razón para creer, sólo porque le sea ventajoso pretenderlo [la palabra "pretender" es sin duda redundante aquí]». Y el delicioso *enfant terrible* Clifford[5] escribe: «Se profana la fe cuando se entrega a afirmaciones no demostradas ni examinadas críticamente, para el solaz y la satisfacción privada del creyente... Quien desee el bien de los demás en esta cuestión preservará la pureza de su creencia con el fanatismo más celoso, para que nunca se dirija hacia un objeto que no sea digno de ella y sufra así una mancha que nunca podrá ser limpiada... Si una creencia ha sido aceptada sobre la base de una evidencia insuficiente [aun cuando la creencia sea verdadera, como explica Clifford en la misma página], se trata de un placer robado... Es un pecado, porque ha sido robado en abierto desafío a nuestro deber hacia la humanidad. Tal deber consiste en guardarnos de tales creencias como si de una peste se tratara, una peste que en poco tiempo tomaría el control de nuestro cuerpo y se extendería al resto de la ciudad... Creer algo en base a una evidencia insuficiente está mal siempre, en todo lugar y para cualquier persona».

---

* «It fortifies my soul to know/ That, though I perish, Truth is so.» Fragmento del poema «With Whom is no Variableness, Neither Shadow of Turning». (N. del t.).

III

Todo esto parece en principio sano, aun cuando a veces se exprese, como en el caso de Clifford, con un *pathos* excesivo. La libertad y la satisfacción de los propios deseos parecen efectivamente estar de más cuando se trata de creencias. Pero estaría casi tan fuera de lugar que alguien supusiera por ello que la comprensión intelectual es todo lo que queda una vez que el deseo, la voluntad y la preferencia sentimental han ahuecado el ala, o que la razón pura es quien decide acerca de nuestras opiniones.

Nuestra naturaleza volitiva sólo es incapaz de dar vida a las hipótesis ya muertas. Pero lo que las ha convertido en muertas para nosotros, en la mayoría de los casos, es un acto previo de signo contrario de nuestra naturaleza volitiva. Cuando digo "naturaleza volitiva" no me refiero únicamente a la clase de voliciones deliberadas capaces de generar hábitos de creencia a los que ahora no podamos sustraernos: me refiero a todos los factores de la creencia, como el miedo y la esperanza, el prejuicio y la pasión, la imitación y el partidismo, la presión de nuestra casta y de nuestro entorno. A la práctica nos encontramos siempre creyendo, sin saber apenas cómo ni por qué. El Sr. Balfour[6] da el nombre de "autoridad" a todas esas influencias, nacidas del clima intelectual, que convierten las hipótesis en posibles o imposibles para nosotros, en vivas o muertas. Aquí en esta habitación, todos nosotros creemos en las moléculas y en la conservación de la energía, en la democracia y en el progreso necesario, en el cristianismo protestante y en el deber de luchar por "la doctrina del inmortal Monroe",[7] todo ello por razones que no son dignas de tal nombre. Nuestra visión de estas cuestiones no es más clara —probablemente mucho menos— de la que pueda tener alguien que no crea en ellas. Dada su indiferencia a la convención, es probable que este último pueda dar alguna razón de sus conclusiones; pero en nues-

tro caso no es la comprensión sino el *prestigio* de estas opiniones lo que hace saltar la chispa que inflama las adormecidas reservas de la fe. La razón se da por satisfecha, en novecientas noventa-y-nueve personas de cada mil, si es capaz de encontrar unos cuantos argumentos que puedan servir en caso de que alguien critique nuestra credulidad. Nuestra fe es fe en la fe de otro, y esto es tanto más cierto cuanto más importante es la cuestión. Nuestra creencia en la verdad, por ejemplo, en el hecho de que haya una verdad y que nuestras mentes estén hechas a su medida, ¿qué es sino la apasionada afirmación de un deseo, para la que contamos con el apoyo de todo nuestro sistema social? Queremos que haya una verdad; queremos creer que nuestros experimentos, estudios y discusiones nos pondrán en una posición cada vez mejor en relación con ella; y estamos de acuerdo en dedicar nuestras vidas pensantes a defender esa trinchera. Pero si un escéptico pirronista nos pregunta *cómo sabemos* todo esto, ¿puede dar alguna respuesta nuestra lógica? ¡No! Ciertamente no puede. Es sólo una volición frente a otra: nosotros aceptamos vivir de acuerdo con un supuesto o una presunción que él, por su parte, no está dispuesto a asumir.*

Por lo general, no creemos en ningún hecho ni en ninguna teoría que no nos sirva para nada. Las emociones cósmicas de Clifford no encuentran ninguna utilidad para los sentimientos cristianos. Huxley fustiga a los obispos porque no hay lugar para el sacerdocio en su esquema de la vida. Newman,[8] por el contrario, se acerca al catolicismo romano y encuentra toda clase de razones para justificar su permanencia en él, y la razón es que un sistema sacerdotal es para él una satisfacción y una necesidad orgánica. ¿Por qué hay tan pocos "científicos" dispuestos siquiera a examinar las pruebas en favor de lo que se conoce con el nombre de telepatía? Porque piensan, tal como

* Compárese con la admirable página 310 en S.H. Hodgson, *Time and Space*, London, 1865. (N. del a.).

me dijo una vez un destacado biólogo, ya fallecido, que incluso si tales cosas fueran ciertas, los científicos deberían confabularse para mantenerlas censuradas y ocultas. Lo contrario echaría por el suelo la uniformidad de la Naturaleza y toda clase de cosas sin las cuales los científicos no pueden seguir adelante con sus tareas. Pero si a este hombre le hubieran mostrado algo que, como científico, pudiera *hacer* con la telepatía, tal vez no sólo habría examinado las pruebas sino que tal vez las habría encontrado suficientes. Esta ley que los lógicos pretenden imponernos —si puedo dar el nombre de lógicos a quienes prohibirían toda intervención de nuestra naturaleza volitiva en este terreno— no se basa en nada más que en su deseo natural de excluir todos los elementos que no tienen utilidad para ellos, en su condición de lógicos profesionales.

Es evidente pues que nuestra naturaleza no intelectual sí influye sobre nuestras convicciones. Hay voliciones y tendencias pasionales que se adelantan a la creencia y otras que suceden a ella, y sólo las segundas llegan demasiado tarde a la fiesta; y tampoco ellas llegan tarde si el trabajo pasional previo había ido ya en su dirección. Más que impotente, el argumento de Pascal parece un gancho como cualquier otro, el último empujón necesario para que nuestra fe en las misas y en el agua bendita sea completa. Queda claro que las cosas distan mucho de ser simples en este terreno; y más allá de lo que la lógica y la intuición puras pudieran hacer idealmente, no son los únicos factores que intervienen realmente en la producción de nuestras creencias.

IV

Nuestra siguiente tarea, una vez reconocido este confuso estado de cosas, es preguntarnos si se trata de un estado meramente reprensible y patológico o si, al contrario, debemos tratarlo como un elemento normal en la constitución de nuestra

mente. La tesis que defiendo, brevemente formulada, es la siguiente: *nuestra naturaleza pasional no sólo puede legítimamente sino que debe decidir entre dos proposiciones siempre que se trate de una opción genuina que por su propia naturaleza no pueda decidirse sobre bases intelectuales; pues decir en tales circunstancias "no decidas, deja la cuestión abierta" es ya una decisión pasional —tanto como decidir sí o no— y corre el mismo riesgo de perder la verdad.* Espero que pronto podré esclarecer más la tesis que acabo de formular en términos abstractos. Pero antes debo ocuparme de algunos trabajos preliminares más.

V

Se observará que a efectos de esta discusión nos encontramos en terreno "dogmático": es decir, en un terreno que no deja ningún margen para el escepticismo filosófico sistemático. Resolvemos deliberadamente adoptar el postulado de que hay una verdad y que es el destino de nuestras mentes alcanzarla, postulado que el escéptico se niega a adoptar. Diferimos pues de forma absoluta en este punto. Pero hay dos formas posibles de sostener la creencia de que existe la verdad, y de que nuestras mentes son capaces de encontrarla. Cabe hablar de la forma *empirista* y la forma *absolutista* de creer en la verdad. Los absolutistas en esta materia dicen que no sólo podemos llegar al conocimiento de la verdad, sino que podemos saber *cuándo* la hemos conocido; los empiristas, en cambio, piensan que aunque tal vez podamos alcanzarla, no podemos saber infaliblemente cuándo lo hemos hecho. Una cosa es *saber*, y otra distinta es saber con certeza *que* se sabe. Cabe sostener la primera posibilidad sin sostener la segunda; empiristas y absolutistas demuestran pues grados muy distintos de dogmatismo en sus vidas, aunque ninguno sea un escéptico en el sentido usual del término.

Si echamos un vistazo a la historia de las opiniones, vemos que la tendencia empirista ha dominado en general en ciencia, mientras que la tendencia absolutista ha encontrado terreno abonado en filosofía. Es más, la felicidad característica que producen las filosofías consiste principalmente en la convicción alimentada por cada escuela o sistema sucesivo de que gracias a él se ha alcanzado la certeza respecto a los fundamentos. "Las otras filosofías son colecciones de opiniones, en su mayoría falsas; *mi* filosofía ofrece un fundamento que se mantendrá firme para siempre": ¿quién no reconoce ahí el núcleo de todo sistema que merezca este nombre? Un sistema, para ser realmente un sistema, debe presentarse como un sistema *cerrado*, revocable en este o aquél detalle tal vez, ¡pero nunca en sus rasgos esenciales!

La ortodoxia escolástica, a la que debe uno remitirse siempre que busque una formulación perfectamente clara, ha elaborado la convicción absolutista en una bella doctrina conocida como la doctrina de la "evidencia objetiva". Si soy incapaz de dudar, por ejemplo, de que ahora mismo estoy ante ustedes, de que dos es menos que tres, o de que todos los hombres son mortales y por lo tanto yo mismo soy mortal, es porque tales cosas iluminan de forma irresistible mi intelecto. La razón última de esta evidencia objetiva que poseen ciertas proposiciones es la *adequatio intellectûs nostri cum rê*. La certeza que trae consigo implica una *aptitudinem ad extorquendum certum assensum* por lo que respecta a la verdad en cuestión, así como una *quietem in cognitione* en el sujeto, pues una vez que el objeto es mentalmente recibido no queda ningún margen para la duda; los únicos elementos que operan en la transacción son la *entitas ipsa* del objeto y la *entitas ipsa* de la mente. A nosotros, torpes pensadores modernos, no nos gusta hablar en latín; de hecho, no nos gusta hablar en términos preestablecidos de ningún tipo. Pero en el fondo, nuestra actitud mental se parece mucho a la suya cada vez que nos dejamos lle-

var acríticamente: ustedes también creen en la evidencia objetiva, igual que lo hago yo. Creemos estar seguros de algunas cosas: las sabemos, y sabemos que las sabemos. Hay algo que hace clic dentro de nosotros, una campana que da las doce cada vez que las manecillas de nuestro reloj se encuentran sobre la hora del meridiano después de dar toda la vuelta al dial. Los mayores empiristas que pueda haber entre nosotros son sólo empiristas en una segunda reflexión: abandonados a sus instintos, dogmatizan como si fueran papas infalibles. Cuando los Cliffords nos hablan de lo pecaminoso que es ser cristiano en base a una "evidencia insuficiente", la insuficiencia es en realidad la última cosa que tienen en la cabeza. Para ellos, la evidencia es absolutamente suficiente, sólo que se inclina del lado contrario. Creen tan completamente en el orden anti-cristiano del universo que no queda ninguna opción viva para ellos: el cristianismo es una hipótesis muerta desde el principio.

VI

Y bien, ahora que sabemos que somos todos absolutistas por instinto, ¿qué debemos hacer a propósito de este hecho, en nuestra calidad de estudiantes de filosofía? ¿Debemos abrazarlo y suscribirlo? ¿O debemos tratarlo como una debilidad de nuestra naturaleza, de la que es nuestra obligación liberarnos si podemos?

Creo sinceramente que la única línea de acción que podemos seguir como hombres reflexivos es esta última. La evidencia objetiva y la certeza son sin duda unos ideales magníficos, pero ¿dónde vamos a encontrarlas en este mundo iluminado por la luna y visitado por los sueños? Soy pues un empirista completo en lo que se refiere a la teoría del conocimiento humano. Vivo ciertamente de acuerdo con la fe práctica de que debemos seguir experimentando y reflexionando acerca de nuestra experiencia, pues sólo así podemos aumentar la verdad

de nuestras opiniones; pero sostener que alguna de ellas —no me importa en absoluto cuál— no será nunca reinterpretable o corregible es, desde mi punto de vista, una actitud tremendamente equivocada, y pienso que la historia de la filosofía en su conjunto me da la razón en este punto. Hay sólo una verdad indefectiblemente cierta, una verdad que incluso el escepticismo pirronista deja en pie: la verdad de que existe el fenómeno presente de la conciencia. Eso sin embargo no es más que el punto de partida de la filosofía, la mera admisión de un algo sobre lo que filosofar. Las diversas filosofías no son más que diversos intentos de expresar en qué consiste realmente este algo. Y si nos remitimos a nuestras bibliotecas, ¡cuánto desacuerdo descubrimos! ¿Dónde encontrar una respuesta que sea verdadera con certeza? Aparte de las proposiciones comparativas abstractas (tales como que dos y dos son lo mismo que cuatro), unas proposiciones que no nos dicen nada por sí mismas acerca de la realidad concreta, no encontramos ninguna proposición que haya sido considerada cierta por algunos, que no haya sido considerada falsa o cuando menos sinceramente cuestionada por otros. La superación de los axiomas de la geometría, no en broma sino en serio, por parte de algunos contemporáneos nuestros (como Zöllner[9] y Charles H. Hinton[10]), así como el rechazo de la lógica aristotélica en su conjunto por parte de los hegelianos, son ejemplos tan llamativos como pertinentes en este punto.

Nunca ha habido acuerdo acerca de aquello en que debe consistir una prueba concreta de la verdad de algo. Algunos entienden que el criterio debe ser externo al momento de la percepción, y lo sitúan en la revelación, en el *consensus gentium*, en los instintos del corazón o en la experiencia sistematizada de la especie. Otros convierten el momento de la percepción en prueba de sí mismo: así por ejemplo Descartes con sus ideas claras y distintas, garantizadas por la veracidad de Dios; Reid con su "sentido común"; y Kant con sus formas del jui-

cio sintético *a priori*. Algunos de los criterios que se han usado han sido la imposibilidad de concebir lo opuesto; la posibilidad de verificación por los sentidos; la posesión de una completa unidad o autorrelación orgánica, que se da cuando una cosa es su propio otro. Nunca nos encontramos con la presencia triunfal de la tan elogiada evidencia objetiva; se trata más bien de una mera aspiración o *Grenzbegriff** que apunta hacia el ideal infinitamente remoto de nuestra vida pensante. Afirmar que ciertas verdades poseen actualmente dicha clase de evidencia es afirmar simplemente que si pensamos que son verdaderas y *son* verdaderas, su evidencia es objetiva, y en otro caso no es así. Pero la convicción de que la evidencia disponible es del tipo objetivo no es a la práctica sino otra opinión subjetiva más. ¡De qué colección más contradictoria de opiniones se ha afirmado la evidencia objetiva y la certeza absoluta! El mundo es racional de principio a fin; su existencia es un hecho en bruto inexplicable. Hay un Dios personal; Dios es inconcebible. Hay un mundo físico extra-mental del que tenemos un conocimiento inmediato; la mente sólo puede conocer sus propias ideas. Hay un imperativo moral; toda obligación es sólo el resultado de un deseo. Hay un principio espiritual permanente en todas las personas; no hay más que estados mentales cambiantes. Hay una cadena interminable de causas; hay una causa primera absoluta. Hay una necesidad eterna; hay libertad. Hay sentido; no hay sentido. Hay un Uno primordial; hay una Multiplicidad primordial. Hay una continuidad universal; hay una discontinuidad esencial en las cosas; hay infinitud; no hay infinitud. Hay esto, hay aquello. En realidad, no hay nada que alguien haya considerado absolutamente verdadero que no haya sido considerado absolutamente falso por su vecino. Y ni uno solo de todos esos absolutistas ha pensado jamás que el problema podía ser esencial, y que el intelecto,

* Ver nota a p. 34. (N. del t.).

aun cuando se encontrara cara a cara con la verdad, tal vez no hallaría ninguna señal infalible para saber si es o no la verdad. Por otro lado, cuando uno recuerda que la más notable aplicación práctica a la vida de la doctrina de la certeza objetiva han sido las meticulosas labores del Sagrado Oficio de la Inquisición, se siente menos tentado que nunca a prestar un oído respetuoso a dicha doctrina.

Ahora bien, obsérvese por favor que abandonar la doctrina de la certeza objetiva no supone abandonar la búsqueda o la esperanza de la verdad misma. Los empiristas aún depositamos nuestra fe en su existencia, aún creemos que nos acercamos a ella al acumular experiencias y al pensar sobre ellas de modo sistemático. Nuestra gran diferencia con la escolástica reside en la dirección hacia la que miramos. La fuerza de su sistema reside en los principios, en el origen, en el *terminus a quo* de su pensamiento; para nosotros, su fuerza reside en el resultado, el final, el *terminus ad quem*. Lo decisivo no es de dónde viene sino a dónde va. A un empirista no le interesa de dónde procede una hipótesis: puede haberla adquirido por medios legítimos o ilegítimos; tal vez le haya sido susurrada por la pasión o sugerida por algún accidente; pero si el impulso general del pensamiento sigue confirmándolo, eso le basta para considerarla verdadera.

VII

Un último punto, pequeño pero importante, y habremos terminado con los preliminares. Tenemos dos formas de entender nuestro deber en materia de opinión, dos formas enteramente diferentes, aunque la teoría del conocimiento no ha prestado mucha atención a su diferencia. *Debemos conocer la verdad* y *debemos evitar el error*: tales son nuestros primeros y principales mandamientos como aspirantes al conocimiento; pero no son dos formulaciones de un mismo mandamiento,

sino dos leyes separables. Puede ocurrir que al creer en la verdad *A* escapemos como consecuencia incidental a creer en la falsedad *B*, pero casi nunca ocurre que el mero hecho de no creer en *B* nos haga creer necesariamente en *A*. Al escapar de *B* podemos caer en otras falsedades, *C* o *D*, tan erróneas como *B*; o bien podemos escapar a *B* por la vía de no creer en nada, ni siquiera en *A*.

¡Cree la verdad! ¡Rechaza el error! Vemos pues que se trata de dos leyes materialmente distintas; y la decisión que tomemos entre ellas puede dar un color enteramente distinto a nuestra vida intelectual. Podemos considerar que lo principal es buscar la verdad y que evitar el error es secundario; o bien podemos considerar, al contrario, que evitar el error es un imperativo más importante y que ya se verá qué ocurre con la verdad. En el instructivo pasaje que he citado antes, Clifford nos exhorta a adoptar esta segunda posición. No creas nada, nos dice, mantén tu mente en suspenso para siempre si hace falta, antes que caer en el terrible riesgo de creer en mentiras por haberla comprometido sin evidencia suficiente. Pero ustedes podrían pensar que el riesgo de equivocarse es un asunto menor en comparación con las bendiciones del auténtico conocimiento, y podrían estar dispuestos a meter la pata muchas veces en su investigación antes que posponer indefinidamente la oportunidad de acertar. Yo personalmente soy incapaz de seguir el consejo de Clifford. Debemos tener presente que esta clase de sentimientos acerca de nuestro deber respecto a la verdad o al error no son más que expresiones de nuestra vida pasional. Biológicamente consideradas, nuestras mentes están tan preparadas para producir falsedades como verdades, y aquél que dice "¡antes no creer en nada que creer en una mentira!" no hace más que mostrar su propio horror privado a caer en el engaño. Tal vez sea crítico con muchos de sus miedos y deseos, pero ante este miedo obedece como un esclavo. No puede imaginar que nadie cuestione su fuerza vinculante.

Por mi parte, también siento horror a dejarme engañar; pero creo que a un hombre le pueden ocurrir cosas peores en este mundo; por ello la exhortación de Clifford suena totalmente extravagante a mis oídos. Es como si un general informara a sus soldados de que es mejor evitar el combate indefinidamente antes que arriesgarse a sufrir una sola herida. No es así como se ganan las victorias, ya sean sobre los enemigos o sobre la naturaleza. Nuestros errores no son un asunto tan tremendamente solemne. En un mundo en el que podemos estar seguros de caer en ellos a pesar de todas las precauciones que tomemos, una cierta ligereza de corazón parece más sana que este exceso de ansiedad. En cualquier caso, parece lo más adecuado para un filósofo empirista.

VIII

Y ahora, después de toda esta introducción, vayamos directos a la cuestión. Antes he dicho, y ahora repito, que la influencia de nuestra naturaleza pasional sobre nuestras opiniones no es una mera circunstancia fáctica, sino que hay opciones entre opiniones en las cuales tal influencia debe considerarse como un determinante a la vez inevitable y legítimo de nuestra elección.

Temo que en este punto alguno de mis oyentes comience a oler peligro y me escuche con reservas. Han tenido ustedes que admitir la necesidad de dar dos pasos preliminares fundados en la pasión: debemos pensar de tal modo que evitemos el engaño, y debemos pensar de tal modo que obtengamos la verdad; pero seguramente pensarán ustedes que el camino más seguro para alcanzar tales consumaciones ideales es no dar ningún paso más fundado en la pasión.

Naturalmente, yo también estoy de acuerdo, en la medida en que los hechos lo permitan. Siempre que la opción entre perder o ganar la verdad no sea trascendental, podemos negarnos a juzgar hasta que no alcancemos la evidencia obje-

tiva, renunciando así a la posibilidad de *ganar una verdad*, pero evitando a cambio cualquier posibilidad de *creer en una falsedad*. En asuntos científicos, éste es casi siempre el caso; e incluso en los asuntos humanos corrientes, la necesidad de actuar raramente es tan urgente como para que sea mejor disponer de una falsa creencia en base a la cual actuar que no disponer de ninguna creencia. Los tribunales, de hecho, deben decidir en base a la mejor evidencia disponible por el momento, pues el deber de un juez es tanto hacer la ley como aplicarla y (tal como me dijo una vez un juez muy docto[11]) hay pocos casos que merezcan que se les dedique mucho tiempo: lo mejor es decidirlos en base a *cualquier* principio aceptable, y dejar la cuestión resuelta. Pero en nuestros tratos con la naturaleza objetiva somos obviamente registradores, no productores de la verdad; y las decisiones tomadas con el único propósito de decidir rápidamente y pasar a la siguiente cuestión están totalmente fuera de lugar. En todo el dominio de la naturaleza física, los hechos son lo que son independientemente de nosotros, y raramente hay tanta prisa por establecerlos como para tener que asumir el riesgo de caer en el engaño por creer prematuramente en una teoría. Los asuntos que se tratan en este terreno son siempre opciones triviales, las hipótesis difícilmente pueden considerarse vivas (al menos no para nosotros, simples espectadores) y la opción entre creer en una verdad o en una falsedad rara vez es forzosa. La actitud del distanciamiento escéptico es pues la más sabia si uno quiere evitar errores. ¿Qué diferencia supone realmente, para la mayoría de nosotros, tener o no tener una teoría de los rayos Röntgen,[12] creer o no creer en la "materia mental" [*mind-stuff*], o tener alguna convicción acerca de la causalidad de los estados conscientes? No supone ninguna diferencia. Tales opciones no son forzosas para nosotros. A todos los efectos es mejor no decidirlas, sino seguir evaluando las razones *pro et contra* con imparcialidad.

Por supuesto, hablo aquí de la mente en su aspecto puramente enjuiciador. Para los fines del descubrimiento, tal indiferencia es menos recomendable, y la ciencia habría avanzado mucho menos de lo que ha avanzado si no hubieran entrado en juego los deseos apasionados de los individuos por confirmar sus propias creencias. Véase por ejemplo la sagacidad que demuestran actualmente Spencer[13] y Weismann.[14] Por lo demás, si quieres a un perfecto zoquete en una investigación no tienes más que escoger a un hombre que no tenga ningún interés en los resultados: tienes ahí al incapaz garantizado, al tonto seguro. El investigador más útil, por ser el observador más sensible, es siempre aquél cuyo interés por uno de los lados de la cuestión se ve compensado por una inquietud igualmente aguda por no caer en el error.* La ciencia ha convertido esta inquietud en una *técnica*, el llamado método de verificación; y se ha enamorado tanto del método que puede decirse incluso que ha dejado de preocuparse propiamente por la verdad en sí. Lo único que le interesa es la verdad en cuanto técnicamente verificada. Si le ofrecieran la verdad de las verdades en forma meramente afirmativa, se negaría a tocarla siquiera. Aceptar esa clase de verdad, repetiría con Clifford, sería faltar a su deber hacia la humanidad. Las pasiones humanas, sin embargo, son más fuertes que las reglas técnicas. «*Le coeur a ses raisons*», como dice Pascal, «*que la raison ne connaît point*»; y por más que el árbitro, es decir, el intelecto abstracto, sea indiferente a todo lo que no sean las puras reglas del juego, los jugadores concretos que aportan los materiales sobre los que ha de juzgar son todos ellos unos enamorados de alguna "hipótesis viva". Todos estaremos de acuerdo, sin embargo, en que siempre que no se trate de una opción forzosa nuestro ideal debería ser el intelecto capaz de juzgar de forma desapa-

* Compárese con el artículo de Wilfrid Ward "The Wish to Believe", en *Witnesses to the Unseen*, Macmillan & Co., 1893. (N. del a.).

sionada, indiferente a toda hipótesis, pues tal intelecto nos salvará al menos del error.

La pregunta que se plantea inmediatamente es: ¿realmente no hay nunca opciones forzosas en materia especulativa, y podemos esperar siempre impunemente (como hombres que pueden estar al menos tan interesados en ganar la verdad como en escapar al error) a que llegue una prueba irrefutable? Parece improbable *a priori* que la verdad esté tan magníficamente ajustada a nuestras necesidades y facultades. En la gran pensión que es la naturaleza, los pasteles, la mantequilla y el sirope rara vez se reparten de forma tan equitativa, ni dejan los platos tan limpios. De hecho, deberíamos observarlos con suspicacia científica si lo hicieran.

IX

Las *cuestiones morales* se presentan inmediatamente como cuestiones cuya solución no puede esperar a una prueba sensible. Una cuestión moral es una cuestión que no trata acerca de qué es lo que existe a nivel sensible, sino acerca de qué es bueno, o sería bueno si existiera. La ciencia puede decirnos qué es lo que existe; pero para comparar los distintos *valores*, tanto de lo que existe como de lo que no existe, no debemos consultar a la ciencia sino a lo que Pascal llama nuestro corazón. La propia ciencia consulta a su corazón cuando establece que los bienes supremos del hombre son la comprobación de los hechos y la corrección de los errores llevada al infinito. Si alguien cuestiona esa afirmación, la ciencia no puede hacer más que repetirla oracularmente, o bien demostrarla indicando que tal comprobación y corrección reporta al hombre toda clase de otros bienes, reconocidos a su vez por el corazón humano. Si tenemos o no tenemos creencias morales es una cuestión que debe resolver nuestra voluntad. ¿Son nuestras preferencias morales verdaderas o falsas? ¿O no son más que

extraños fenómenos biológicos que convierten las cosas en buenas o malas para *nosotros*, siendo ellas indiferentes en sí mismas? ¿Acaso puede decidir sobre esto nuestro intelecto puro? Si nuestro corazón no *quiere* un mundo moral, sin duda no será nuestra cabeza la que nos haga creer en él. Es más, el escepticismo mefistofélico satisfará los instintos lúdicos de la mente mucho mejor que ningún idealismo riguroso. Algunos hombres son tan fríos por naturaleza (ya desde la edad estudiantil) que la hipótesis moralista no tiene para ellos ninguna fuerza real, y el joven moralista siempre se siente extrañamente incómodo ante su presencia desdeñosa. Toda la sabiduría parece estar de su parte, mientras que el moralista parece ingenuo y *naîve*. Pero en el fondo inarticulado de su persona, el moralista se aferra a la convicción de que no es ningún bobo, y que existe un reino en el cual (como dice Emerson) todo el ingenio y la superioridad intelectual del otro no vale más que la astucia del zorro. El escepticismo moral es tan poco demostrable o refutable a través de la lógica como pueda serlo el escepticismo intelectual. Cuando nos aferramos a la idea de que *hay* una verdad (sea la que sea), lo hacemos con toda nuestra naturaleza y decidimos ligar nuestra suerte al resultado. El escéptico adopta también su actitud de duda con toda su naturaleza; pero quién de los dos es más sabio, sólo la Omnisciencia lo sabe.

Bajemos ahora de esas cuestiones tan generales acerca del bien a una clase particular de cuestiones de hecho, las que tratan de las relaciones personales o de los estados mentales que se dan entre un hombre y otro. Por ejemplo: *¿te gusto o no te gusto*? La respuesta depende, en un gran número de casos, de si me adelanto a tu actitud, de si doy por supuesto que he de gustarte y me muestro confiado y expectante contigo. Mi fe previa en la existencia de tu aprecio es lo que hace que surja tal aprecio. Pero si mantengo la distancia y me niego a mover un dedo hasta que tenga una prueba objetiva,

hasta que hayas hecho algo idóneo, como dicen los absolutistas, *ad extorquendum assensum meum*, apuesto diez contra uno a que el aprecio no surgirá nunca. ¡Cuántos corazones femeninos no han sido vencidos por la mera insistencia sanguínea de algún hombre en que ella *debe* amarle, por su negativa a aceptar la hipótesis de que no pueda! El deseo de una cierta verdad produce aquí la existencia de esa verdad específica; y lo mismo ocurre en innumerables casos de índole distinta. ¿Quién consigue las promociones, los favores, los nombramientos, sino el hombre que las trata como hipótesis vivas, el hombre que las da por hechas y sacrifica otras cosas por ellas antes de obtenerlas, el hombre que asume riesgos anticipados para obtenerlas? Su fe actúa como un reclamo para aquellos que tienen poder sobre él, y crea de este modo su propia verificación.

Cualquier organismo social, ya sea grande o pequeño, es lo que es porque cada miembro cumple con su propio deber confiando en que los demás miembros cumplirán simultáneamente con el suyo. Siempre que se alcanza un resultado deseado a través de la cooperación de muchas personas independientes, su existencia fáctica es una consecuencia de la fe previa de todos los implicados entre sí. Un gobierno, un ejército, un sistema comercial, un barco, una universidad, un equipo atlético: todos ellos existen en virtud de esta condición, sin la cual no sólo es imposible lograr nada, sino que es imposible intentar nada. Un tren entero de pasajeros (todos ellos bien valientes a nivel individual) puede ser saqueado por un pequeño grupo de salteadores, simplemente porque estos últimos pueden contar los unos con los otros, mientras que cada pasajero teme que si hace un movimiento de resistencia caerá abatido antes de recibir la ayuda de ningún otro pasajero. Si creyéramos que el vagón entero se iba a levantar con nosotros, todos y cada uno de nosotros lo haríamos separadamente, y no se podría encontrar a nadie dispuesto a intentar siquiera el robo

de un tren. Hay casos pues en los cuales el hecho no puede producirse a menos que exista una fe previa en su producción. Y *siempre que la fe en un hecho pueda contribuir a producir el hecho*, sólo una lógica insensata podría decir que la fe anticipada a la evidencia científica es "la forma más baja de inmoralidad" en la que puede caer un ser pensante. ¡Y sin embargo tal es la lógica con la que pretenden regular nuestras vidas los absolutistas científicos!

X

En el caso de las verdades que dependen de nuestra acción personal, la fe basada en el deseo es ciertamente legítima y posiblemente indispensable.

Pero se dirá que todo eso no son más que asuntos humanos pueriles y que no tienen nada que ver con las grandes cuestiones cósmicas, como la cuestión de la fe religiosa. Examinemos pues esta idea. Las religiones difieren tanto en sus accidentes que cualquier discusión de la cuestión religiosa debe abordarla de forma muy amplia y genérica. ¿Qué entendemos pues por la hipótesis religiosa? La ciencia dice que las cosas son; la moral dice que algunas cosas son mejores que otras; y la religión dice esencialmente dos cosas.

En primer lugar, dice que las mejores cosas son las más eternas, las cosas que se superponen a las demás cosas, las cosas que arrojan la última piedra o dicen la última palabra en el universo, si cabe expresarlo así. «La perfección es eterna»: esta frase de Charles Secrétan[15] parece una buena formulación de esta primera afirmación de la religión, una afirmación que obviamente no puede ser objeto de ninguna verificación científica efectiva.

La segunda afirmación de la religión es que nuestra vida es mejor desde este mismo momento si creemos que la primera afirmación es verdadera.

Consideremos ahora cuáles son los elementos lógicos de esta situación *en el caso de que la hipótesis religiosa fuera verdadera en sus dos apartados*. (Por supuesto, es preciso que admitamos inicialmente tal posibilidad. Si vamos a discutir en alguna medida la cuestión, es preciso que sea una opción viva. Si para alguno de ustedes la religión es una hipótesis que no tiene ninguna posibilidad de ser cierta, no hace falta que siga. Hablo sólo para el "resto salvador".[16]) Procediendo al examen de la cuestión, vemos primero que la religión se presenta como una opción *trascendental*. Se supone que nuestra creencia nos permite ganar, desde este mismo momento, un cierto bien de importancia vital, y que la no creencia implica perderlo. En segundo lugar, la religión es una opción *forzosa*, al menos en relación con este bien. Permanecer escépticos y esperar más pruebas no nos libra de tomar una decisión, pues aunque de este modo evitaríamos caer en el error *si la religión fuera falsa*, *si fuera verdadera* perderíamos aquel bien de forma tan segura como si optáramos por no creer. Es como si un hombre dudara indefinidamente antes de pedir matrimonio a una mujer porque no estuviera perfectamente seguro de si resultaría ser un ángel una vez que la tuviera en su casa. ¿Acaso no perdería así la posibilidad angélica de forma tan decisiva como si se casara con otra persona? En este sentido, el escepticismo no supone evitar la decisión, sino optar por una cierta clase de riesgo particular. *Mejor arriesgarse a perder la verdad que a caer en el error*: tal es la posición exacta de quien impone un veto sobre la fe. La suya es una apuesta, tanto como pueda serlo la del creyente; está apostando a que el caballo de la hipótesis religiosa saldrá perdedor, exactamente igual que el creyente está apostando a que saldrá ganador. Predicarnos el escepticismo como un deber hasta que se encuentre "evidencia suficiente" a favor de la religión equivale a decirnos que ceder a nuestro miedo de que la hipótesis religiosa sea errónea es más sabio y mejor que ceder a nuestra esperanza de que sea verda-

dera. No estamos pues ante una lucha del intelecto contra todas las pasiones, sino ante la alianza del intelecto con una pasión particular para imponer conjuntamente su ley. ¿Y qué garantiza, si puede saberse, la suprema sabiduría de esta pasión? Engaño por engaño, ¿qué prueba tenemos de que el engaño de la esperanza es tanto peor que el engaño del miedo? Yo por mi parte no veo ninguna; y simplemente me niego a obedecer la orden de imitar la opción característica del científico, en un caso en el que mi apuesta es lo suficientemente importante como para darme el derecho a escoger el riesgo que quiero asumir. Si la religión fuera verdadera y la evidencia en su favor siguiera siendo insuficiente, no desearía perder mi única opción en la vida de estar del lado ganador —una opción que depende, por supuesto, de mi predisposición a correr el riesgo de actuar como si mi necesidad pasional de adoptar una actitud religiosa hacia el mundo fuera correcta y profética— por usar un extintor como el que me proponen contra mi naturaleza; pues siento que esta naturaleza tiene, después de todo, algo que decir en esta materia.

Todo esto se basa en la suposición de que tal actitud pueda ser correcta y profética, y en que —siquiera para discutir la cuestión como hacemos nosotros— la religión es una hipótesis viva que puede ser verdadera. Ahora bien, para la mayoría de nosotros la religión adopta una forma ulterior que vuelve aún más ilógico el veto sobre nuestra fe activa. Nuestra religión atribuye una forma personal al aspecto más perfecto y eterno del universo. Para aquellos de nosotros que somos religiosos, el universo no es un mero *Ello* sino un *Tú*; y cualquier relación que pueda darse entre dos personas debería ser aplicable también a este caso. Por ejemplo, si bien en cierto sentido somos partes pasivas del universo, en otro sentido mostramos una curiosa autonomía, como si fuéramos pequeños centros activos por cuenta propia. Sentimos también como si la llamada de la religión apelara a nuestra disposición activa, como si las

pruebas pudieran sernos negadas para siempre si no nos adelantamos a ellas. Por dar una ilustración trivial de esta idea: si, hallándose en compañía de caballeros, un hombre no se acercara a ninguno de ellos, pidiera una garantía para cada una de sus concesiones y no creyera en la palabra de nadie a falta de pruebas, se estaría negando por su propia mezquindad todos los beneficios sociales que le reportaría un espíritu más confiado; pues bien, también en este caso quien se parapeta detrás de su lógica y pretende que los dioses obtengan de él su reconocimiento por la fuerza, o que no lo obtengan en absoluto, podría estar cerrándose para siempre la oportunidad única de conocer a los dioses. Este sentimiento venido de no se sabe dónde, según el cual la obstinada creencia en que hay dioses (aunque no creerlo sería muy fácil tanto para nuestra lógica como para nuestra vida) constituye el mejor servicio que podemos prestar al universo, parece formar parte de la esencia viva de la hipótesis religiosa. Si la hipótesis *fuera* verdadera en todos sus apartados, incluido éste, el veto sobre cualquier iniciativa impuesto por el intelectualismo puro sería absurdo; y la participación de nuestra naturaleza empática sería un requisito lógico del caso. En consecuencia, no veo el modo de aceptar las reglas agnósticas en la búsqueda de la verdad, o de renunciar voluntariamente a mi naturaleza volitiva. Y no puedo hacerlo por la sencilla razón de que *una regla de pensamiento que me impidiera absolutamente conocer ciertas clases de verdades, en el caso de que éstas existieran realmente, sería una regla irracional.* En esto se agota para mí la lógica formal de la situación, con independencia del tipo de verdades implicadas.

Confieso que no veo ningún modo de escapar a esta lógica. Pero por desgracia la experiencia me hace temer que algunos de ustedes se resistirán a admitir radicalmente conmigo, *in abstracto*, que tenemos derecho a creer bajo nuestro propio riesgo en cualquier hipótesis que esté lo suficientemente viva para

nosotros como para tentar nuestra voluntad. La razón, sospecho, es que estas personas se habrán alejado totalmente del punto de vista de la lógica abstracta y estarán pensando (tal vez sin darse cuenta) en alguna hipótesis religiosa particular que está muerta para ellos. Estarán aplicando la libertad de "creer lo que queramos" al caso de una superstición patente; y la fe que tendrán en mente será como la que definió un alumno al decir: «La fe es cuando uno cree algo que sabe que no es verdad». Ante lo cual sólo puedo repetir que no se trata de esto. *In concreto*, la libertad de creer sólo cubre opciones vivas que el intelecto del individuo no pueda resolver por sí mismo; y las opciones vivas nunca le parecen absurdas a aquél que las considera. Cuando observo la cuestión religiosa tal como se presenta realmente a los hombres concretos, y cuando pienso en todas las posibilidades que implica a nivel tanto teórico como práctico, el mandato de que pongamos freno a nuestro corazón, a nuestros instintos y a nuestro coraje, y que *esperemos* —al tiempo que actuamos, por supuesto, más o menos como si la religión no fuera verdadera*— hasta el día del juicio final, o hasta que nuestro intelecto y nuestros sentidos hayan examinado conjuntamente la evidencia suficiente, este mandato, digo, me parece el ídolo más peregrino que jamás se haya manufacturado en la cueva filosófica. Si fuéramos absolutistas escolásticos, tal vez tendríamos cierta excusa. Si estuviéramos dotados de un intelecto infalible con acceso a certe-

* Puesto que la creencia se mide por la acción, quien nos prohíbe creer en la verdad de la religión nos prohíbe también necesariamente actuar como deberíamos si creyéramos en su verdad. Toda la defensa de la religión gira alrededor de la acción. Si la acción requerida o inspirada por la hipótesis religiosa no se distingue en ninguna medida de aquella dictada por la hipótesis naturalista, entonces la fe religiosa es algo puramente superfluo que sería mejor purgar, y toda controversia alrededor de su legitimidad es un ejercicio ocioso, indigno de mentes serias. Yo por mi parte creo, por supuesto, que la hipótesis religiosa confiere una expresión al mundo que determina de un modo específico nuestras reacciones, y las hace en gran medida distintas de como serían de acuerdo con un esquema de creencias puramente naturalista. (N. del a.).

zas objetivas, tal vez nos parecería una traición hacia un órgano tan perfecto no creer exclusivamente en él y no esperar a que se pronunciara. Pero si somos empiristas, si creemos que no suena ninguna campana dentro de nosotros para hacernos saber con seguridad cuándo estamos en presencia de la verdad, parece una fantasía ociosa hablar de forma tan solemne acerca de nuestro deber de esperar a la campana. Sin duda *podemos* esperar si queremos —confío que no piensen que estoy negando eso— pero si lo hacemos, el riesgo va por nuestra cuenta, igual que si creyéramos. En ambos casos *actuamos*, empuñando nuestra propia vida. Ninguno de nosotros debe emitir vetos sobre otro, del mismo modo que no debemos intercambiar agravios entre nosotros. Al contrario, debemos manifestar un respeto sensible y profundo hacia la libertad mental del otro: sólo así haremos posible la república intelectual; sólo así adquiriremos aquel espíritu de tolerancia interior que es la gloria del empirismo, y sin la cual toda nuestra tolerancia interna está vacía; sólo así viviremos y dejaremos vivir, tanto en lo práctico como en lo teórico.

Comencé con una referencia a Fitzjames Stephen; permítanme terminar con una cita suya. «¿Qué piensas de ti mismo? ¿Qué piensas del mundo? ... Esas son preguntas con las que cada cual debe lidiar como mejor le parezca. Son acertijos de la Esfinge, y de un modo u otro debemos enfrentarnos a ellas... En todas las transacciones importantes de la vida debemos dar un salto en la oscuridad... Si decidimos dejar los acertijos sin respuesta, realizamos una elección. Si dudamos en nuestra respuesta, realizamos también una elección; pero sea cual sea nuestra elección, el riesgo corre de nuestra parte. Si un hombre elige dar la espalda a Dios y al futuro, nadie puede impedirle que lo haga. Nadie puede demostrar más allá de una duda razonable que se equivoca. Si un hombre piensa de otro modo, y actúa de acuerdo con sus creencias, no veo de qué modo podría demostrar alguien que se equivoca. Cada uno debe

actuar como mejor piense que debe hacerlo, y si se equivoca tanto peor para él. Nos encontramos en un paso de montaña en mitad de una ventisca de nieve y de una niebla cegadora, que sólo deja ver aquí y allá retazos de senderos que podrían resultar falsos. Si nos quedamos quietos, tal vez muramos de frío. Si tomamos el camino equivocado, tal vez terminemos hechos pedazos. No sabemos con certeza si hay alguno correcto. ¿Qué debemos hacer? "Sé fuerte y ten valor". Actúa pensando siempre en lo mejor, espera lo mejor, y acepta el resultado que sea... Si la muerte es el final de todo, no hay mejor modo de ir a su encuentro.»*

* *Liberty, Equality, Fraternity*, p. 353, 2ª edición. Londres, 1874. (N. del a.).

¿Merece la vida ser vivida?*

Cuando hace unos quince años apareció un libro del Sr. Mallock con este título, circuló mucho por los periódicos la jocosa respuesta: "depende del vividor".** La respuesta que pretendo dar esta noche no puede ser jocosa. En palabras de uno de los prólogos de Shakespeare:

> Esta vez no vengo a hacer reír; esta vez son cosas
> De talante serio e importante
> Triste, elevado y actual, lleno de majestad y dolor,***

serán mi tema. En el fondo de todos nuestros corazones hay un rincón donde el misterio último de las cosas nos oprime; y no sé qué puede pretender una asociación como la suya, ni qué esperan ustedes de quienes invitan a hablar, si no es que les aparten de la glamurosa superficie de la existencia y que al menos durante una hora les hagan desviar la atención del ruido y el trajín de los pequeños intereses y excitaciones que forman el tejido de nuestra conciencia ordinaria. Así pues, sin mayor explicación ni disculpa, les pediré que dirijan conmigo su atención, habitualmente tan poco

---

* Conferencia pronunciada ante la Harvard Young Men's Association. Publicada en *International Journal of Ethics*, octubre de 1895, y como libro de bolsillo por S. B. Weston, Filadelfia, 1896. (N. del a.).

** Juego de palabras intraducible: la expresión inglesa podría interpretarse tanto como "depende del vividor" como "depende del hígado". (N. del t.).

*** «I come no more to make you laugh; things now,/ That bear a weighty and a serious brow,/ Sad, high, and working, full of state and woe.» *Enrique VIII*, Acto I. (N. del t.).

dispuesta a ello, hacia la nota más grave y profunda de la vida. Exploremos juntos durante una hora las solitarias profundidades, y veamos qué respuestas puede encontrar nuestra pregunta en los pliegues y rincones más ocultos de las cosas.

I

Para muchos hombres, la cuestión del valor de la vida queda respondida por un optimismo temperamental que les hace incapaces de creer que pueda existir nada realmente malo. Las obras de nuestro Walt Whitman siguen siendo el mejor manual para esta clase de optimismo. La simple alegría de vivir circula con tal intensidad por las venas de Walt Whitman que anula la posibilidad de cualquier otra clase de sentimiento.

> ¡Aspirar el aire, qué delicioso!
> ¡Hablar—andar—asir cualquier cosa!
> ¡Disponerme para el sueño, para el lecho, para contemplar mi carne rosada!
> [...]
> ¡Ser este Dios increíble que soy!
> [...]
> ¡Oh, espiritualidad de las cosas!
> [...]
> Yo también canto al sol cuando sale a mediodía o, como ahora, cuando se pone,
> Yo también me estremezco con el cerebro y con la belleza de la tierra y de todo lo que crece en la tierra,
> [...]
>
> Yo canto, hasta el fin, las igualdades modernas o antiguas,
> Yo canto los finales infinitos de las cosas,
> Digo que continúa la Naturaleza, y que continúa la gloria,

> Yo canto mis alabanzas con voz eléctrica,
> Pues no veo ni una sola imperfección en el universo,
> Y no veo, en fin, ni una sola causa o resultado lamentable en el universo.*

Tampoco Rousseau tenía nada que contar más allá de su felicidad, al escribir acerca de los nueve años que pasó en Annecy:

> ¡Cómo decir lo que no fue dicho ni hecho, ni siquiera pensado, sino sólo saboreado y sentido, una felicidad sin más objeto que la emoción misma de la felicidad! Me levantaba con el sol, y era feliz; salía a caminar, y era feliz; veía a "Maman", y era feliz; la dejaba, y era feliz. Me perdía por los bosques y por los viñedos, deambulaba por los valles, leía, holgazaneaba, trabajaba en el jardín, recogía frutos, ayudaba en el trabajo doméstico, y la felicidad me seguía a todas partes. No se hallaba en ninguna cosa concreta; estaba toda en mí; no podía abandonarme ni por un instante.

Si fuera posible convertir en permanentes esta clase de humores y en universales esta clase de constituciones, no habría nunca ocasión para discursos como el presente. Ningún filósofo se esforzaría en demostrar de forma razona-

---

* «To breathe the air, how delicious!/ To speak—to walk—to seize something by the hand!.../ To be this incredible God I am!.../ O amazement of things—even the least particle!/ O spirituality of things!.../I too carol the sun, usher'd or at noon, or as now, setting,/ I too throb to the brain and beauty of the earth and of all the growths of the earth.../// I sing to the last the equalities modern or old,/ I sing the endless finalés of things,/ I say Nature continues, glory continues,/ I praise with electric voice,/ for I do not see one imperfection in the universe,/ And I do not see one cause or result lamentable at last.» Pasaje de «Song at Sunset», de *Leaves of Grass*; traducción castellana de Francisco Alexander. (N. del t.).

da que la vida merece ser vivida, pues el hecho se justificaría por sí solo y el problema desaparecería más por la inexistencia de la pregunta que por la obtención de nada parecido a una respuesta. Pero no somos magos como para convertir el temperamento optimista en universal; y al lado de las manifestaciones propias del optimismo temperamental ante la vida existen siempre las del pesimismo temperamental, y oponen a aquéllas una refutación total. En la llamada "locura circular" las fases de melancolía se suceden con las fases de manía sin que pueda descubrirse ninguna causa externa; y también ocurre a menudo que una misma persona sana ve la vida un día como la encarnación de la alegría y el siguiente como la encarnación del horror, de acuerdo con las fluctuaciones de aquello que los libros médicos más viejos llamaban «las mixturas de los humores». Como decía el chiste del periódico, es algo que depende del hígado [vividor]. Sólo hay que esperar a que la poco equilibrada constitución de Rousseau se altere y véanlo en sus últimos días, presa de la melancolía y de negras ilusiones de miedo y suspicacia. Algunos hombres parecen haber sido arrojados al mundo desde su nacimiento con almas tan incapaces de felicidad como la de Walt Whitman lo era de tristeza. Y nos han dejado su mensaje en versos aún más perdurables que los suyos: el exquisito Leopardi, por ejemplo; o nuestro propio contemporáneo, James Thomson, en aquel libro patético titulado *The City of Dreadful Night* [La ciudad de la noche espantosa], menos conocido de lo que debería por su belleza literaria, simplemente porque los hombres temen citar sus palabras, por ser éstas tan tristes y al mismo tiempo tan sinceras. En cierto punto, el poeta describe una congregación nocturna en una gran catedral sin iluminar para escuchar las palabras de un predicador. El sermón es demasiado largo para citarlo entero, pero termina así:

¡Oh hermanos de vidas tristes! ved cuán breves son;
Unos pocos, cortos años nos darán reposo de todo:
¿Acaso no podremos sufrir el esfuerzo de respirar estos años?
Pero si no queréis cumplir con esta vida miserable,
Ved que sois libres de terminarla cuando queráis,
Sin miedo a despertar después de la muerte.

Las vibraciones de su voz, como las de un órgano
Resonaron en las bóvedas y luego se apagaron;
El timbre de esos tonos que buscaban complacernos
Era triste y tierno como un réquiem laico:
Nuestra sombría congregación permaneció inmóvil
Como si ponderase aquel "terminarla cuando queráis".

. . . . . .

Nuestra sombría congregación permaneció inmóvil,
Como si reflexionase sobre el mensaje que había oído
Y ponderase aquel "terminarla cuando queráis";
Tal vez esperando una palabra más;
Entonces un grito agudo y lamentable
Cortó como un relámpago el cielo embozado:

Este hombre dice la verdad, ay, este hombre dice la verdad:
No hay ninguna vida personal después de la tumba;
No hay Dios; el Destino no conoce la cólera ni la compasión:
¿Acaso puedo hallar aquí el consuelo que busco?

En toda la eternidad he tenido una sola oportunidad,
Unos pocos años de gentil vida humana:
Los esplendores del progreso del intelecto,
La dulzura de la casa, los niños y la esposa;

Los placeres sociales con su ingenio cordial;
La fascinación por los mundos del arte,
Las glorias de los mundos de la naturaleza, iluminados
Por el corazón resplandeciente de una vasta imaginación;

El éxtasis del mero ser, pletórico de salud;
La descuidada infancia y la ardiente juventud,
La esforzada madurez con su diverso premio en riqueza,
La edad venerable con la verdad de toda una vida:

Todas las sublimes prerrogativas del hombre;
Las memorias archivadas de tiempos pasados,
El paciente rastreo del gran plan del mundo
A través de una miríada de secuencias y cambios.

Nunca antes me fue ofrecida esta oportunidad;
Para mí, el Pasado infinito está vacío y mudo:
Esta oportunidad no se repite nunca, nunca más;
Vacío, vacío está para mí el infinito porvenir.

Y esta oportunidad única fue frustrada desde mi nacimiento,
Una burla, una ilusión; y el aliento
De mi noble vida humana sobre esta tierra
Me duele tanto que anhelo la inconsciencia de la muerte.

Mi vino de la vida es veneno mezclado con bilis,
Mi mediodía pasa como una pesadilla,
Pierdo, o algo peor, los años que lo son todo para mí:
¿Qué puede consolarme de la suprema pérdida?

No habléis de consuelo donde no hay consuelo,
No habléis: ¿pueden las palabras volver bueno lo que es atroz?
Nuestra vida es una estafa, nuestra muerte un abismo negro:
Callad y permaneced mudos ante la desesperación.

Esta voz vehemente vino de la nave del norte
Rápida y estridente hacia el áspero y abrupto final;
Y nadie respondió durante un tiempo,
Pues las palabras deben retroceder ante estos males sin
palabras;
Al fin, el orador del púlpito dijo simplemente,
Con los ojos húmedos y la cabeza baja y reflexiva:

Hermano mío, mis pobres hermanos, así es;
No hay nada bueno en esta vida para nosotros,
Pero termina pronto y no puede volver jamás;
Y no sabíamos nada de ella antes de nacer,
Y no sabremos nada cuando nos entreguen a la tierra:
Doy vueltas a estos pensamientos y me dan consuelo.*

---

* «O Brothers of sad lives! They are so brief;/ A few short years must bring us all relief:/ Can we not bear these years of labouring breath?/ But if you would not this poor life fulfil,/ Lo, you are free to end it when you will,/ Without the fear of walking after death.// The organ-like vibrations of his voice/ Thrilled through the vaulted aisles and died away;/ The yearning of the tones which bade rejoice/ Was sad and tender as a requiem lay:/ Our shadowy congregation rested still/ As brooding on that "End it when you will".// Our shadowy congregation rested still,/ As musing on that message we had heard/ And brooding on that "End it when you will";/ Perchance awaiting yet some other word;/ When keen as lightning through a muffled sky/ Sprang forth a shrill and lamentable cry:// The man speaks sooth, alas! The man speaks sooth:/ We have no personal life beyond the grave;/ There is no God; Fate knows nor wrath nor ruth:/ Can I find here the comfort which I crave?// In all eternity I had one chance,/ One few years' term of gracious human life:/ The splendours of the intellect's advance,/ The sweetness of the home with babes and wife;// The social pleasures with their genial wit;/ The fascination of the worlds of art,/ The glories of the worlds of nature, lit/ By large imagination's glowing heart;// The rapture of mere being, full of health;/ The careless childhood and the ardent youth,/ The strenuous manhood winning various wealth,/ The reverend age serene with life's long truth:// All the sublime prerogatives of Man;/ The storied memories of the times of old,/ The patient tracking of the world's great plan/ Through sequences and changes myriadfold.// This chance recurreth never, nevermore;/ Bland, blank form me the infinite To-come.// And this sole chance was frustrate from my birth,/ A mockery, a delusion; and my breath/ Of noble human life upon this earth/ So racks me that I sigh for senseless death.// My wine of life is poison mixed with gall,/ My noonday passes in a nightmare dream,/ I worse than lose the years which are my all:/ What can console me for the loss supreme?// Speak not of comfort where no comfort is,/ Speak not at all: can words make foul things fair?/ Our life's a cheat, our death a black abyss:/ Hush and be mute envisaging despair.// This vehement voice came from the northern aisle/ Rapid and shrill to its abrupt harsh close;/ And none gave answer for a certain while,/ For words must shrink from these most wordless woes;/ At last the pulpit speaker simply said,/ With humid eyes and thoughtful drooping head:// My Brother, my poor Brothers, it is thus;/ This life itself holds nothing good for us,/ But it ends soon and nevermore can be; And we knew nothing of it ere our birth,/ And shall know nothing when consigned to earth:/ I ponder these thoughts and they comfort me.» (N. del t.).

«Termina pronto y no puede volver jamás», «sois libres de terminarla cuando queráis»: tales versos salen con toda sinceridad de la melancólica pluma de Thomson, y son realmente un consuelo para todos aquellos que, como él mismo, ven el mundo más como un pozo de terror interminable que como una fuente continua de deleite. Que la vida *no* merece ser vivida es el testimonio de todo el ejército de los suicidas: un ejército cuya llamada de reclutamiento, como la famosa salva vespertina del ejército británico, va siguiendo al sol alrededor del mundo y nunca deja de oírse. También nosotros, sentados aquí confortablemente, debemos "ponderar estas cosas", pues estamos hechos de la misma pasta que esos suicidas, y su vida es la misma que vivimos nosotros. La mínima integridad intelectual —más aún, la virilidad y el honor más básicos— nos prohíben ignorar su situación.

> «Si en el curso de una velada social en Londres», dice Ruskin, «en medio de los deleites del paladar y de las ligerezas del corazón, se abrieran de repente las paredes de la habitación y por la brecha ingresaran en nuestra compañía —entregada al banquete y al juego— los seres humanos más próximos que sufren hambre y miseria, pálidos de muerte, horribles en su indigencia, rotos por la desesperación, si fueran a parar sobre la mullida alfombra, cuerpo contra cuerpo, uno al lado de la silla de cada invitado, ¿recibirían tal vez las migajas de los platos exquisitos, merecerían aunque fuera una mirada rápida, un pensamiento casual? Y sin embargo la situación real, la auténtica relación entre cada Dives[17] y cada Lázaro, no queda alterada por la interposición de la pared entre la mesa y la cama del enfermo, por los pocos pies de terreno (¡cuán pocos!) que son todo cuanto separa la alegría de la miseria.»

II

Para ir directamente al núcleo de la cuestión, propongo que nos imaginemos a nosotros mismos razonando con otro mortal cuya situación en la vida no le deja otro consuelo que la garantía de que «puede terminarla cuando quiera». ¿Qué razones podemos ofrecer para convencer a este hermano (o hermana) de que asuma la carga otra vez? Los cristianos ordinarios tienen poco más que ofrecer a los potenciales suicidas, a modo argumento, que el «no debes hacerlo». Dios es el único dueño de la vida y de la muerte, dicen, y es un acto blasfemo anticiparse a su mano absolutoria. ¿Pero acaso no podremos encontrar *nosotros* nada más elaborado o más positivo que esto, ninguna reflexión capaz de lograr que el suicida vea y sienta con sombría seriedad que a pesar de las adversas apariencias la vida sigue mereciendo ser vivida en su caso? Hay suicidas y suicidas (en Estados Unidos unos tres mil al año), y debo confesar con franqueza que posiblemente mis sugerencias son impotentes con la mayoría de ellos. Cuando el suicidio es el resultado de la locura o de un impulso repentino, la reflexión es incapaz de interponerse en su camino; esta clase de casos corresponden al misterio último del mal, respecto al cual sólo podré ofrecer al término de esta hora unas pocas consideraciones que apuntan hacia la paciencia religiosa. Permítanme que diga desde ahora mismo que mi objetivo es muy limitado y que mis palabras se refieren únicamente al *tedium vitae* metafísico que es el rasgo peculiar de los hombres reflexivos. Muchos de ustedes son estudiantes de filosofía, y ya habrán sentido en ustedes mismos el escepticismo y el sentimiento de irrealidad que trae consigo el trato excesivo con las raíces abstractas de las cosas. Este es sin duda uno de los frutos de una carrera excesivamente consagrada al estudio. El exceso de preguntas y la falta de responsabilidades activas llevan, casi con la misma frecuencia que el exceso de sensualismo, al final de la pen-

diente, hasta el punto más bajo donde se encuentran el pesimismo y la pesadilla de la visión suicida de la vida. Pero a los males alimentados la reflexión, una reflexión ulterior puede oponer un remedio efectivo; en lo que sigue hablaré pues de la melancolía y de la *Weltschmerz** nacida de la reflexión.

Permítanme decir inmediatamente que no pretendo apelar en último término a nada más recóndito que la fe religiosa. En la medida en que mi argumento sea destructivo, no consistirá más que en el arrinconamiento de ciertas perspectivas que muchas veces reprimen las fuentes de la fe religiosa; y en la medida en que sea constructivo, consistirá en sacar a la luz del día ciertas consideraciones calculadas para abrir esas fuentes de un modo normal y natural. El pesimismo es en esencia una enfermedad religiosa. En la versión de la enfermedad a la que ustedes son más vulnerables, no consiste sino en una demanda religiosa que no recibe ninguna respuesta religiosa normal.

La recuperación de esta enfermedad tiene dos estadios, dos niveles distintos a los que uno puede emerger de la visión nocturna a la diurna de las cosas, y los trataré de forma sucesiva. El segundo estadio es el más completo y gozoso, y corresponde a un ejercicio más libre de la confianza y la imaginación religiosas. Como es sabido, hay personas que son por naturaleza muy libres en este sentido y otras que no lo son en absoluto. Hay personas, por ejemplo, que se recrean sin reservas en la perspectiva de la inmortalidad; y hay otras que encuentran la mayor dificultad en lograr que tal noción les parezca en alguna medida real. Estas últimas personas están atadas a sus sentidos, limitadas a su experiencia natural; y muchas de ellas experimentan, además, una especie de lealtad intelectual hacia lo que llaman los "hechos", y observan con gran sorpresa la

* En alemán: hastío del mundo. (N. del t.).

facilidad con la que otras personas se pasean por lo desconocido a la simple llamada del sentimiento. Las mentes de ambas clases, sin embargo, pueden ser intensamente religiosas. Ambas pueden desear igualmente la expiación y la reconciliación, y anhelar la aquiescencia y la comunión con el alma total de las cosas. Pero cuando la mente está atada a los hechos, especialmente tal como los revela hoy la ciencia, este anhelo puede alimentar el pesimismo con la misma facilidad con la que alimenta el optimismo cuando logra que la confianza y la imaginación religiosas levanten el vuelo hacia un mundo distinto y mejor.

Tal es la razón de que llamara al pesimismo una enfermedad esencialmente religiosa. La visión de pesadilla de la vida tiene multitud de orígenes orgánicos; pero su principal origen reflexivo ha sido siempre la contradicción entre los fenómenos de la naturaleza y el anhelo del corazón de creer que tras la naturaleza hay un espíritu del que ésta es expresión. Una forma de responder a este anhelo ha sido lo que los filósofos llaman la "teología natural"; otra ha sido la poesía de la naturaleza que tan bien representada está en nuestra literatura inglesa. Supongamos ahora una mente de la segunda clase, con las correspondientes tendencias imaginativas e inclinada a tomar los hechos tal como le vienen dados; supongamos también que siente intensamente el anhelo de comunión, pero que percibe cuán tremendamente difícil es interpretar el orden científico de la naturaleza en términos teológicos o poéticos: ¿qué otro resultado *puede* haber sino la discordia y la contradicción interior? Ahora bien, esta discordia interior (en cuanto mera discordia) puede verse aliviada de dos formas distintas. El anhelo de interpretar los hechos en términos religiosos puede cesar, y los hechos quedar tal como están; o bien puede ocurrir que se descubran o que se empiece a creer en la existencia de hechos suplementarios que permitan la subsistencia de la interpretación religiosa. Estas dos formas de respuesta

constituyen las dos fases de la recuperación, los dos niveles de huída del pesimismo a los que hacía referencia hace un momento, y que quedarán más claros, espero, en la próxima sección.

III

Comenzando pues por la naturaleza, todos tendemos naturalmente, cuando sentimos el anhelo religioso, a decir con Marco Aurelio: «¡Oh Universo! Tu deseo es mi deseo». Nuestros libros y tradiciones sagrados nos hablan de un Dios que hizo el cielo y la tierra, y que al contemplarlos vio que eran buenos. Sin embargo, en un examen más detallado, las superficies visibles del cielo y de la tierra se niegan a integrarse en ninguna unidad inteligible. Cualquier fenómeno cuya existencia podríamos celebrar se encuentra codo con codo con un fenómeno contrario que cancela todo su efecto religioso sobre la mente. La belleza y el horror, el amor y la crueldad, la vida y la muerte viven conjuntamente en indisoluble compañía; y gradualmente se adueña de nosotros, en el lugar de la vieja y reconfortante idea de una Deidad que ama al hombre, la idea de un poder horrible que no ama ni odia, sino que empuja a todas las cosas juntas hacia un destino común y sin sentido. Es una visión extraña y siniestra de la vida, una visión de pesadilla, y su peculiar insidia o *unheimlichkeit** reside expresamente en el hecho de que sostenemos al mismo tiempo dos cosas que no pueden darse conjuntamente: pues nos aferramos por un lado a la exigencia de que haya un espíritu vivo detrás del conjunto, y por el otro a la creencia de que el curso de la naturaleza sea una manifestación y una expresión adecuada de tal espíritu. Esta peculiar paradoja que convierte la vida en un escenario muerto, este enigma que es fuente constante de

* En alemán: extrañeza. (N. del t.).

melancolía, tiene su origen en la contradicción entre el supuesto ser del espíritu que nos rodea y nos posee, y con el cual deberíamos mantener algún tipo de comunión, y el carácter de tal espíritu en cuanto es revelado por el curso visible del mundo. Carlyle expresa el resultado en el capítulo titulado "El eterno No" de su inmortal *Sartor Resartus*. «Viví», escribe el pobre Teufelsdröckh, «presa de un miedo continuo, indefinido, desconsolado; trémulo, pusilánime, temeroso de no se sabía qué: parecía como si todas las cosas que había arriba en el Cielo y abajo en la Tierra fueran a hacerme daño; como si el Cielo y la Tierra no fueran más que las ilimitadas mandíbulas de un monstruo devorador, entre las cuales yo esperaba, palpitando, a ser devorado.»

Éste es el primer estadio de la melancolía especulativa. Ningún animal puede experimentar esta clase de melancolía; ningún hombre irreligioso puede ser presa de ella. Es el escalofrío enfermizo de la demanda religiosa frustrada, no el mero resultado necesario de alguna experiencia animal. El propio Teufelsdröckh podría haber dado perfectamente el paso de enfrentarse al caos general y al tormento de las experiencias de este mundo, si no fuera víctima a su vez de una confianza y un afecto originalmente ilimitados hacia ellas. Si hubiera podido lidiar con sus experiencias una por una, sin la menor sospecha de un todo que se manifestara a través de ellas, si hubiera podido rechazar las más amargas y abrazar las más amables en función de la ocasión y de las circunstancias del día, podría haberse abierto camino hacia un sencillo final y no se habría sentido obligado en ningún momento a llenar el aire con sus lamentos. La ligereza de espíritu, el "qué más da", es un anestésico práctico y soberano para los males de este mundo. ¡Pero no!, algo en el fondo de Teufelsdröckh y del resto de nosotros nos dice que *hay* un Espíritu en las cosas que merece nuestra lealtad, y en honor al cual debemos mantener una actitud de seriedad. Y de este modo la inquietud y la discordia siguen hacien-

do presa en nosotros, pues la naturaleza considerada en su superficie visible no revela ningún Espíritu de esta clase, y en este estadio de nuestra investigación se entiende que no debemos mirar más allá de los hechos de la naturaleza.

No tengo ninguna reserva para confesaros sinceramente que esta discordia real y genuina lleva implícita en mi opinión la inevitable bancarrota de la religión natural en su versión más ingenua y simple. Hubo un tiempo en que los Leibnizs podían componer sus Teodiceas con las cabezas enterradas en monstruosas pelucas, y en que los apoltronados representantes de una iglesia establecida podían demostrar la existencia de "Un Diseñador Inteligente y Moral del Mundo" a partir de las válvulas del corazón y del ligamento redondo de la cadera. Pero esos tiempos han pasado; y nosotros, hombres del siglo XIX, con nuestras teorías evolutivas y nuestras filosofías mecanicistas, conocemos la naturaleza demasiado bien y demasiado imparcialmente como para adorar sin reservas a cualquier Dios que encuentre en ella una expresión adecuada. En verdad, todo lo que conocemos del bien y del deber procede de la naturaleza; pero lo mismo puede decirse del mal. La naturaleza visible es toda ella plasticidad e indiferencia: un multiverso moral, podríamos llamarla, más que un universo moral. A una pelandusca como ésta no le debemos ninguna lealtad; no podemos establecer ninguna comunión moral con ella como un todo; y en nuestros tratos con sus distintas partes somos libres de obedecer o destruir, y de no seguir otra ley que la prudencia al tratar con aquellos aspectos suyos que puedan ayudarnos a alcanzar nuestros fines privados. Si hubiera un Espíritu divino del universo, su *última palabra* dirigida al hombre no podría ser de ninguna manera la naturaleza, tal como la conocemos. O bien no se revela ningún Espíritu en la naturaleza, o bien su revelación es inadecuada; y (como asumen todas las religiones superiores) lo que llamamos naturaleza visible, o *este* mundo, no puede ser más que un velo y un espectáculo

superficial cuyo pleno significado reside en un mundo suplementario, desconocido o en todo caso *otro*.

Así pues, no puedo dejar de ver en conjunto como una ganancia (aunque suponga una pérdida lamentable para ciertas constituciones poéticas) que la superstición naturalista, la adoración del Dios de la naturaleza, tomado simplemente por tal, haya comenzado a perder su influjo sobre las mentes educadas. De hecho, si debo expresar sin reservas mi opinión personal, diría (a pesar de que pueda sonar como una blasfemia a ciertos oídos) que el primer paso para logar unas relaciones sanas con el universo es el acto de rebelión contra la idea de que tal Dios exista. Tal rebelión es esencialmente lo que Carlyle procede a describir en el capítulo recién citado:

> «¿Por qué chillas y gimoteas como un cobarde, y te encoges temboloroso? ¡Bípedo despreciable! [...] ¿Acaso no tienes un corazón; acaso no puedes sufrir lo que sea que deba venir; y como un Hijo de la Libertad, aunque sea uno repudiado, pasar por encima de la mismísima Topheth mientras te consume? Que venga, pues; me enfrentaré a ello y lo desafiaré!» Y mientras así pensaba, un río de fuego atravesaba mi alma entera; y expulsé de mí el abyecto miedo para siempre [...]
>
> De este modo había penetrado la autoridad del Eterno No en todos los rincones de mi Ser y de Mí; y fue entonces cuando todo mi Yo se levantó, en su nativa majestad obra de Dios, y elevó su protesta. Tal Protesta, la más importante transacción de la Vida, podría llamarse con toda propiedad, desde un punto de vista psicológico, Indignación y Desafío. El Eterno No había dicho: «Mira, careces de padre, has sido repudiado, y el Universo es mío»; a lo cual todo mi Yo respondió ahora: «¡No soy tuyo, sino Libre, y siempre te odiaré!» «A partir de ese momento», añade Teufelsdröckh-Carlyle, «comencé a ser un Hombre».

Y nuestro pobre amigo James Thomson escribe en un sentido parecido:

> ¿Quién es más desgraciado en este lugar de dolor?
> Pienso que yo; y sin embargo antes prefiero ser
> Mi mísero yo que ser Él, que ser Aquél
> Que formó tales criaturas para Su propia deshonra.
>
> ¡La más vil de las cosas ha de ser menos vil que Aquél
> De quien recibió su ser, oh Dios y Señor!
> ¡Creador de todos los males y todos los pecados!
> [¡Detestado,
> Malévolo e implacable! Juro
>
> Que ni por todo Tu poder plegado y desplegado,
> Ni por todos los templos levantados a Tu gloria,
> Asumiría la ignominiosa culpa
> De haber hecho a tales hombres en tal mundo.*

Estamos familiarizados ya en nuestra comunidad con el espectáculo de personas que viven con gran alegría su emancipación de la creencia en el Dios de su calvinismo ancestral: aquél que hizo el jardín y la serpiente, y preordinó los fuegos eternos del infierno. Algunos de ellos han encontrado dioses más benignos que adorar, otros han abjurado simplemente de toda teología; pero ambos por igual nos aseguran que haberse deshecho de la complicación de pensar que podían sentir alguna reverencia o deber hacia aquel ídolo imposible ha dado una

---

* «Who is most wretched in this dolorous place?/ I think myself; yet I would rather be/ My miserable self than He, than He/ Who formed such creatures to His own disgrace.// The vilest thing must be less vile than Thou/ From whom it had its being, God and Lord!/ Creator of all woe and sin! Abhorred,/ Malignant and implacable! I vow// That not for all Thy power furled and unfurled,/ For all the temples to Thy glory built,/ Would I assume the ignominious guilt/ Of having made such men in such a world.» (N. del t.).

felicidad tremenda a sus almas. Ahora bien, convertir el espíritu de la naturaleza en un ídolo y adorarlo es también una complicación; y en almas que sean religiosas a la vez que científicas dicha complicación alimenta la melancolía filosófica, el primer paso para huir de la cual es la negación del ídolo; y con la caída del ídolo, sea cual sea la falta de alegría positiva que traiga como resultado, cae también el humor quejumbroso y cobarde. Tomar el mal simplemente por tal hace más fácil la vida a los hombres, pues sus relaciones con él pasan a ser meramente prácticas. Tan pronto como la mente afronta sus instancias de forma separada y deja de preocuparse por su derivación de "un único Poder", el mal deja de proyectar su sombra espectral, pierde todos sus ecos fascinadores y desconcertantes.

En este estadio de mera emancipación de la superstición monista, el posible suicida puede obtener aún respuestas alentadoras a su pregunta acerca del valor de la vida. En la mayoría de los hombres existen fuentes instintivas de vitalidad capaces de responder de forma saludable cuando desaparece la carga de la responsabilidad infinita y metafísica. La certeza de que puedes abandonar esta vida cuando quieras, y que hacerlo no es nada blasfemo o monstruoso, es en sí mismo un inmenso alivio. El pensamiento del suicidio ya no es una tentación o una obsesión culposa.

> Esta pequeña vida es todo cuanto debemos soportar,
> La sagrada paz de la tumba es siempre segura.*

dice Thomson; y añade: «doy vueltas a esos pensamientos y me dan consuelo». Entretanto, siempre podemos soportarla veinticuatro horas más, aunque sólo sea para ver el contenido del periódico de mañana, o lo que traerá el próximo cartero.

---

* «This little life is all we must endure,/ The grave's most holy peace is ever sure.» (N. del t.).

Pero junto a esta curiosidad meramente vital pueden despertar fuerzas mucho más profundas, incluso en una mente de tendencia pesimista; pues allí donde los impulsos de amor y reverencia están muertos, los impulsos de odio y lucha seguirán respondiendo a los estímulos adecuados. Este mal que tan profundamente nos afecta es algo que podemos contribuir a eliminar; pues sus fuentes, ahora que no tiene detrás ninguna "Substancia" ni ningún "Espíritu", son finitas y podemos lidiar con ellas por separado. Es un hecho notable que los sufrimientos y las penalidades no rebajan en general el amor por la vida; parecen por el contrario darle más fuerza. La principal fuente de la melancolía es la saciedad. La necesidad y la lucha son lo que más nos excita e inspira; el triunfo es lo que nos aboca al vacío. Las expresiones más pesimistas de nuestra Biblia no proceden de los judíos del tiempo del cautiverio, sino de los días de gloria de Salomón. Cuando se hallaba bajo los cascos de la caballería de Bonaparte, Alemania produjo tal vez la literatura más optimista e idealista que el mundo haya conocido; y el pesimismo no regresó al país, en la forma que lo conocemos hoy día, hasta que se distribuyeron los "millardos" franceses después de 1871. La historia de nuestra propia raza es un largo comentario acerca de la alegría que produce luchar contra los males. O bien tomemos a los valdenses, sobre los que he estado leyendo últimamente, como ejemplo de lo que pueden llegar a soportar unos hombres fuertes. En 1485 una bula papal de Inocencio VIII decretó su exterminación. En ella absolvía a aquellos que emprendieran la cruzada contra los valdenses de todo castigo o condena eclesiástica, los eximía de cualquier compromiso, legitimaba su título a cualesquiera propiedades que pudieran adquirir ilegalmente, y prometía la remisión de los pecados a quienes dieran muerte a los herejes.

«No hay un solo pueblo en el Piemonte», dice un escritor valdense, «donde no hayan sido ejecutados algunos de nuestros hermanos. Jordan Terbano fue quemado vivo en Susa; Hippolite Rossiero en Turín; Michael Goneto, un octogenario, en Sarcena; Villermin Ambrosio fue colgado en Col di Meano; Hugo Chiambs, de Fenestralle, fue desollado vivo en Turín; Peter Geymarali, de Bobbio, fue desollado del mismo modo en Lucerna, y para mayor tortura lanzaron a un gato fiero al lugar donde habían estado sus entrañas; Maria Romano fue quemada viva en Rocca-patia; Magdalena Fauno sufrió el mismo destino en San Giovanni; Susanna Michelini fue atada de pies y manos, y abandonada en la nieve para que muriera de frío y hambre en Sarcena; Bartolomeo Fache fue cortado a sable y sus heridas llenadas de cal viva hasta que murió en agonía en Fenile; a Daniel Michelini le cortaron la lengua en Bobbio por haber alabado a Dios; James Baridari murió cubierto de cerillas sulfurosas que le introdujeron por la fuerza bajo las uñas, entre los dedos, en la nariz, en los labios y por todo el cuerpo, y que luego encendieron; a Daniel Revelli le llenaron la boca de pólvora, que al ser detonada le hizo saltar la cabeza en pedazos; [...] Sara Rostignol fue rajada desde las piernas hasta el pecho, y abandonada así para que muriera en la carretera entre Eyral y Lucerna; Anna Charbonnier fue empalada y trasladada en lo alto de una pica desde San Giovanni hasta La Torre.»*

*¡Und dergleichen mehr!** En 1630, la plaga se llevó a la mitad de la población valdense, incluyendo a quince de sus diecisiete pastores. Los reemplazos llegaron desde Ginebra y

*. Citado por George E. Waring en su libro sobre el Tirol. Compárese con A. Berard: *Les vaudois*, Lyon, Storck, 1892. (N. del a.).

* En alemán: ¡Más de lo mismo! (N. del t.).

Dauphiny, y todo el pueblo valdense aprendió francés para poder seguir sus oficios. En más de una ocasión la persecución redujo su número de los veinticinco mil habituales a unos cuatro mil. En 1686 el duque de Savoya ordenó a los tres mil que quedaban que abjuraran de su fe o abandonaran el país. Ellos se negaron y lucharon contra los ejércitos francés y piamontés hasta que sólo quedaban ochenta de sus combatientes vivos o sin capturar, momento en el que capitularon y fueron enviados en bloque a Suiza. Pero en 1689, animados por Guillermo de Orange y guiados por uno de sus pastores-capitanes, un grupo de entre ochocientos y novecientos valdenses regresaron para conquistar sus antiguos hogares. Se abrieron paso por las armas hasta Bobbio, viendo reducido su número a cuatrocientos hombres en el primer medio año, y repelieron todas las fuerzas que fueron enviadas contra ellos; hasta que al fin el duque de Savoya abandonó su alianza con aquella abominación de la desolación, Luis XIV, y les restituyó una libertad relativa: desde cuyo momento han prosperado y multiplicado su número en sus estériles valles alpinos hasta nuestros días.

¿Qué son nuestros males y nuestros sufrimientos en comparación con éstos? ¿Acaso el relato de esta lucha obstinada contra tales obstáculos no nos llena de resolución contra *nuestros* mezquinos poderes de la noche (políticos de aparato, oportunistas y demás)? La vida merece ser vivida, no importa lo que nos depare, si podemos llevar esa clase de combates a un buen final y poner la bota en el cuello del tirano. Ante el mundo supuestamente multiforme e inmoral del suicida, cabe apelar —y apelar en nombre de aquellos mismos males que ponen enfermo su corazón— a que espere y vea hasta el final cuál ha de ser *su* parte en la batalla. Y el consentimiento para seguir viviendo que pedimos de él en tales circunstancias no es la "resignación" sofística que predican los devotos de las religiones que alimentan la cobardía: no es la resignación en el sentido de lamer la mano de alguna Deidad despótica. Mientras a

nuestro posible suicida le quede algún mal propio por remediar, no se preocupará en absoluto por el mal tomado en abstracto y a gran escala. La sumisión que nos exigimos a nosotros mismos ante el hecho general del mal en el mundo, nuestra aparente aquiescencia con él, no es más que la convicción de que el mal en general *no es asunto nuestro* hasta que hayamos resuelto y liquidado los males privados y particulares que tenemos entre manos. No puede caber duda de que un reto de esta clase, debidamente especificado en cuanto a sus detalles, ha de ser aceptado por todos los hombres que no hayan perdido sus instintos normales; y de este modo resulta fácil despertar un cierto interés por la vida en nuestro hipotético y reflexivo suicida. El honor es un sentimiento muy penetrante. Cuando nos damos cuenta de cuántos animales inocentes han tenido que sufrir en vagones de ganado y en mataderos, y entregar sus vidas para que nosotros pudiéramos crecer, bien gordos y mejor vestidos, hasta sentarnos cómodamente en esta conferencia, nuestra relación con el universo se nos presenta bajo una luz más solemne. «¿Acaso la aceptación de una vida feliz en tales condiciones», escribió una vez un joven filósofo de Amherst (Xenos Clark, hoy muerto), «no exige un cierto honor?» ¿Acaso no debemos asumir cierto sufrimiento nosotros mismos, prestar algún servicio a nuestra costa en la vida, a cambio de todas aquellas vidas sobre las cuales se construye la nuestra? Sólo hay una respuesta posible al escuchar esta pregunta, si tenemos un corazón normalmente constituido.

Vemos pues que la mera curiosidad instintiva, el espíritu de lucha y el honor pueden hacer que la vida concebida en términos puramente naturalistas adquiera sentido, día tras día, para hombres que han abandonado toda metafísica con el fin de deshacerse también de toda hipocondría, pero que están resueltos a no deberle nada a la religión ni a sus más positivos dones. Una triste vía media, se sentirán inclinados a decir tal vez algunos de ustedes; pero al menos deben reconocer que se

trata de una vía honesta; y ningún hombre debería atreverse a hablar con mezquindad de unos instintos que son lo mejor que hay en nuestra naturaleza, y a los que la religión debe dirigir también, en último término, sus propias y peculiares apelaciones.

IV

Paso ahora a aquello que la religión puede tener que decir sobre la cuestión, y por lo tanto a lo que constituye el alma de mi discurso. La religión ha significado muchas cosas en la historia humana; pero siempre que use la palabra a partir de ahora lo haré en un sentido supernaturalista, es decir, como la declaración de que el llamado orden de la naturaleza, que constituye la experiencia de este mundo, es sólo una porción del universo total, y que más allá de este mundo visible se extiende un mundo invisible del que no tenemos ningún conocimiento positivo, pero en relación con el cual debe buscarse el verdadero significado de nuestra vida mundana presente. La fe religiosa de un hombre (más allá de los elementos doctrinales más específicos que pueda implicar) significa esencialmente para mí su fe en la existencia de un orden oculto de algún tipo donde reside la explicación de los enigmas del orden natural. En las religiones más desarrolladas, el orden natural siempre ha sido visto como un mero andamiaje o antesala de un mundo más verdadero y eterno, respecto al cual se afirma que es una esfera de educación, juicio o redención. En tales religiones, uno debe morir de algún modo a la vida natural antes de entrar en la vida eterna. La idea de que este mundo físico de viento y agua, donde sale el sol y se pone la luna, es algo absolutamente querido y establecido a nivel divino, existe sólo en las religiones más tempranas, como la de los judíos más primitivos. Esta religión natural (primitiva aún, a pesar de que algunos poetas y algunos científicos cuya buena voluntad excede a su

perspicacia no dejan de publicarla en nuevas ediciones adaptadas a nuestros oídos modernos) es la que, tal como dije un poco más arriba, ha entrado en quiebra en opinión de un círculo de personas cada vez más amplio, y en el que yo mismo debo contarme. Para estas personas, no puede pretenderse que el orden físico de la naturaleza, tomado simplemente tal como la ciencia lo conoce, revele ninguna intención espiritual armoniosa. Es mera *meteorología*, como dijo Chauncey Wright,[18] un continuo hacer y deshacer.

A continuación quiero hacerles ver, si me es posible en lo poco que queda de esta hora, que tenemos derecho a creer en que el orden físico es sólo un orden parcial; que tenemos derecho a complementarlo con un orden espiritual oculto en cuya existencia confiamos, si con ello la vida parece merecer de nuevo ser vivida. Pero como tal confianza les parecerá a algunos de ustedes un triste asunto místico, execrablemente acientífico, debo decir primero una o dos palabras para suavizar el veto que a su juicio puede oponer la ciencia sobre nuestras acciones.

La naturaleza humana incluye mentalidades de un naturalismo y un materialismo tan arraigados que sólo pueden admitir hechos tangibles. La entidad llamada "ciencia" es el ídolo de esta clase de mentalidades. Reconocerán a sus devotos por su afición a usar la palabra "científico"; su forma de liquidar cualquier opinión en la que no crean es llamarla "no científica". Debe admitirse que no faltan excusas para esta actitud. La ciencia ha dado pasos gloriosos en los últimos trescientos años y extendido enormemente nuestro conocimiento de la naturaleza tanto en sus rasgos generales como en sus detalles; por otro lado, los hombres de ciencia como colectivo poseen virtudes tan admirables que no es extraño que los adoradores de la ciencia pierdan la cabeza. He escuchado a más de un profesor decir en esta misma Universidad que todas las concepciones fundamentales de la verdad han sido halladas ya por la cien-

cia, y que la tarea del futuro se reduce a completar los detalles. Pero la reflexión más superficial sobre la situación real basta para mostrar cuán burda es esta idea. Revela tal falta de imaginación científica que es difícil entender cómo alguien que esté contribuyendo activamente al avance de la ciencia en algún sector pueda cometer un error tan grosero. Piensen en cuántas ideas científicas absolutamente nuevas han surgido en nuestra propia generación, cuántos problemas nuevos en los que nadie había pensado antes se han formulado, y luego echemos una mirada a la breve carrera de la ciencia. Comenzó con Galileo, no hace aún trescientos años. Sólo harían falta cuatro pensadores, cada uno de los cuales informara a su sucesor de los descubrimientos que había podido ver a lo largo de su vida, para pasar la antorcha de la ciencia a manos de los que estamos sentados en esta habitación. Por lo demás, una audiencia de cinco o seis veintenas de personas, cada una de las cuales pudiera hablar en nombre de su propia generación, nos remontaría hasta la noche desconocida de la especie humana, hasta unos días de los que no queda ningún documento ni ningún monumento para contar su historia. ¿Es creíble que un conocimiento surgido así de un día para otro, como una seta, *pueda* representar algo más que un minúsculo atisbo de lo que el universo revelará ser cuando sea adecuadamente comprendido? ¡No! Nuestra ciencia es una gota, nuestra ignorancia un océano. Más allá de cualquier otra certeza que podamos tener, esta al menos sí la tenemos: que el mundo de nuestro conocimiento natural actual está envuelto en *alguna clase* de mundo más amplio de cuyas propiedades no podemos formarnos actualmente ninguna idea positiva.

El positivismo agnóstico, naturalmente, admite este principio con la mayor cordialidad a nivel teórico, pero insiste en que no debemos darle ninguna traducción práctica. No tenemos derecho a fantasear, nos dice esta doctrina, no tenemos derecho a suponer nada acerca de la parte oculta del universo

meramente porque ello vaya en beneficio de lo que gustamos de llamar nuestros intereses más elevados. Debemos esperar siempre a la evidencia sensible antes de creer; y cuando tal evidencia sea inaccesible, no debemos formular ningún tipo de hipótesis. No hay duda de que se trata de una posición bastante sólida *in abstracto*. La neutralidad filosófica y el rechazo a creer en nada sería el criterio más sabio para un pensador que no tuviera ningún interés en lo oculto, ninguna necesidad vital que dependiera para bien o para mal del contenido de este mundo oculto. Pero por desgracia la neutralidad no sólo es internamente difícil de mantener sino también externamente irrealizable cuando nuestra relación con la alternativa es práctica y vital. Esto es así porque, tal como nos dicen los psicólogos, la creencia y la duda son actitudes vitales, que llevan aparejada una conducta por nuestra parte. Por ejemplo, la única forma que tenemos de dudar o de negarnos a creer que una cierta cosa *sea*, es seguir actuando como si esta cosa *no* fuera. Si, por ejemplo, me niego a creer que la habitación se esté enfriando, lo que haré será dejar las ventanas abiertas y no encender el fuego, exactamente como si la temperatura fuera agradable. Si dudo de si sois dignos de confianza, no os informaré de ninguno de mis secretos, como si fuerais *in*dignos de tal confianza. Si dudo de si debo asegurar mi casa, la dejaré sin asegurar, como si creyera que no existe tal necesidad. Y del mismo modo, si me niego a creer en el carácter divino del mundo, sólo puedo expresar tal rechazo negándome a actuar en ningún momento como si lo fuera, lo cual implica necesariamente actuar en ciertas ocasiones críticas como si *no* lo fuera, es decir, de modo irreligioso. Vemos pues que hay ocasiones en la vida en las cuales la inacción es una especie de acción y debe considerarse como tal, y en las cuales no estar a favor de algo supone a la práctica estar en contra; y en todos estos casos la neutralidad estricta y consistente es un objetivo inalcanzable.

Pues en definitiva, ¿acaso puede haber una instrucción más ridícula que este deber de neutralidad ante aquellos casos en que lo único que nos incitaría a creer serían nuestros intereses internos? ¿Acaso no es una locura dogmática decir que nuestros intereses internos no pueden guardar ninguna relación con las fuerzas que contenga el mundo oculto? En otros casos, los vaticinios basados en intereses internos han demostrado ser bastante proféticos. ¡Tomemos por ejemplo la ciencia misma! Si no hubiera en nosotros una imperiosa demanda interna de armonías lógicas y matemáticas ideales, tal vez nunca habríamos logrado probar que tales armonías se esconden detrás de todas las grietas y los intersticios del tosco mundo natural. Apenas se ha establecido ninguna ley en ciencia, apenas se ha comprobado ningún hecho, que no fuera previamente buscado, a menudo con gran esfuerzo y sacrificio, para gratificar alguna necesidad interna nuestra. De dónde proceden tales necesidades es algo que no sabemos: las encontramos ya en nosotros, y la psicología biológica se limita por el momento a clasificarlas junto con las demás "variaciones accidentales" de Darwin. Pero la necesidad interna de creer que este mundo natural es un signo de algo más espiritual y eterno que él mismo es tan fuerte e imperiosa, para aquellos que la sienten, como pueda serlo la necesidad interna de que existan unas leyes causales uniformes para la mente de un científico profesional. El esfuerzo de muchas generaciones ha demostrado el carácter profético de esta última necesidad. ¿Por qué no *podría* revelarse profética también la primera? Y si nuestras necesidades van más allá del universo visible, ¿por qué no podría ser eso justamente un signo de que existe un universo invisible? En resumen, ¿qué autoridad puede impedirnos confiar en nuestras demandas religiosas? La ciencia como tal no posee sin duda tal autoridad, pues sólo puede decirnos lo que es, en ningún caso lo que no es; y el agnóstico "no debes creer sin pruebas sensibles sustantivas" no es más que la expresión (que cualquiera es

libre de realizar) de una preferencia privada y personal por un cierto tipo de pruebas.

Ahora bien, cuando hablo de confiar en nuestras demandas religiosas, ¿qué entiendo por "confiar"? ¿Implica esa palabra una licencia para definir un mundo invisible con todo detalle y luego anatemizar y excomulgar a todos aquellos cuya confianza se inclina en otra dirección? ¡Ciertamente no! Nuestras facultades de creer no nos fueron dadas primariamente para establecer ortodoxias y herejías con ellas; nos fueron dadas para vivir de acuerdo con ellas. Y confiar en nuestras demandas religiosas significa ante todo vivir de acuerdo con ellas, y actuar como si el mundo invisible que sugieren fuera real. Es un hecho acerca de la naturaleza humana que los hombres pueden vivir y morir en virtud de un tipo de fe que no posea un solo dogma ni una sola definición. La mera convicción de que este orden natural no es todo lo que hay sino un mero signo o visión, la puesta en escena externa de un universo con muchos niveles distintos, en el cual las fuerzas espirituales tienen la última palabra y son eternas: esta mera convicción basta para que la vida merezca ser vivida a ojos de tales hombres, a pesar de cualquier presunción contraria que puedan sugerir las circunstancias en el plano natural. Sin embargo, destruid esta convicción interior, por muy vaga que pueda ser, y toda la luz y el resplandor de la existencia se extingue de golpe para estas mismas personas. Muchas veces se instalará en ellas la visión desesperada de la vida, y con ella la actitud suicida.

Queda claro ahora en qué medida se aplica todo esto a ustedes y a mí mismo. Es probable que para la gran mayoría de nosotros las circunstancias más adversas resultaran aceptables si pudiéramos tener la *certeza* de que nuestro valor y nuestra paciencia frente a ellas tienen su meta final, su resultado y su fruto en alguna parte de un mundo espiritual oculto. Pero aun concediendo que no tenemos tal certeza, ¿se sigue de ello que la mera confianza en la existencia de tal mundo es un engaña-

bobos, un mundo de Jauja,[19] o más bien que se trata de una actitud vital que somos libres de adoptar? La respuesta es que somos libres de confiar bajo nuestro propio riesgo en cualquier cosa que no sea imposible, y no faltan las analogías para apoyar esta idea. El sinfín de argumentos que convergen en favor del idealismo tienden a demostrar que el mundo de la física no es probablemente absoluto; y la idea de que toda nuestra vida física pueda estar inmersa en una atmósfera espiritual, en una dimensión del ser que actualmente no podemos aprehender a través de ningún órgano, viene vivamente sugerida por la analogía con la vida de nuestros animales domésticos. Nuestros perros, por ejemplo, forman parte de nuestra vida humana pero no participan de ella. Son testigos hora tras hora de un conjunto de hechos externos cuyo significado interno no puede revelarse de ningún modo a su inteligencia, unos hechos de los que ellos son a menudo el elemento principal. Si mi terrier muerde a un niño, su padre me pedirá una indemnización. El perro puede estar presente en todo el proceso de las negociaciones y ver el pago del dinero, sin hacerse la menor idea de lo que todo ello significa, sin la menor sospecha de que nada de todo ello tenga algo que ver con *él*; y nunca lo *podrá* saber en su vida natural de perro. O tomemos otro ejemplo que me impresionaba mucho en mis días de estudiante de medicina. Consideremos a un pobre perro que está siendo viviseccionado en el laboratorio. Se encuentra atado a una tabla aullando ante sus ejecutores, y para su propia y nebulosa conciencia se halla literalmente en una suerte de infierno. No puede ver un solo rayo de luz redentora en todo el asunto; y sin embargo todos estos hechos de aspecto diabólico están dirigidos por intenciones humanas a las que tal vez, si pudiera lograrse que su pobre y obtusa mente tuviera un atisbo de ellas, todo lo que hay de heroico en el animal asentiría religiosamente. Tal es el precio de la verdad curativa, del alivio de los sufrimientos futuros tanto del hombre como del animal. Podría constituir un

genuino proceso de redención. Tumbado de espaldas sobre aquella tabla podría estar cumpliendo una función incalculablemente más elevada que la de ninguna vida canina próspera; y sin embargo, de todo lo que está teniendo lugar allí, tal función es la única parte que debe permanecer más allá de su entendimiento.

Ahora trasladen la misma idea a la vida humana. En la vida de un perro nosotros podemos ver el mundo invisible para él, pues vivimos en ambos mundos. En el caso de la vida humana sólo vemos nuestro mundo, el cual incluye el mundo del perro, pero podría haber un mundo aún más amplio, tan oculto para nosotros como lo está el nuestro para el perro, que los incluyera a ambos; y creer en ese mundo *tal vez* podría ser la función más esencial de nuestras vidas en este mundo. Casi podemos oír cómo exclama despectivamente el positivista: "¡Tal vez, tal vez! ¿Qué lugar hay para los tal vez en la vida científica?" Mi respuesta es que la propia vida "científica" tiene mucho que ver con los tal vez, y que la vida humana en sentido amplio tiene todo que ver con ellos. En la medida en que un hombre representa algo, en la medida en que produce u origina algo, puede decirse que toda su función en la vida tiene que ver con los tal vez. No se gana una sola victoria, no se logra una sola hazaña de la fe o del coraje, sin un tal vez; no hay un solo servicio, un solo gesto generoso, una sola exploración o experimento o libro de texto científico que no sea tal vez un error. Vivir consiste en arriesgar nuestra persona hora tras hora. Y sucede a menudo que nuestra fe anticipada en cierto resultado incierto *es lo único que vuelve verdadero dicho resultado*. Supongamos, por ejemplo, que estamos escalando una montaña, y que hemos ido a parar a una posición de la que sólo se puede escapar por medio de un salto terrible. Si tenemos fe en que podemos realizarlo con éxito, nuestros pies tendrán la fuerza necesaria para ello. Pero si desconfiamos de nosotros mismos, y pensamos en todas las cosas bonitas que

hemos escuchado decir a los científicos acerca de los *tal vez*, estaremos tanto rato dudando que cuando, al final, temblorosos y sin tensión, nos lancemos en un arranque de desesperación, nos desplomaremos al abismo. En tal caso (y pertenece a un conjunto enorme de casos), tanto la sabiduría como el coraje piden de nosotros que *creamos en lo que requieren nuestras necesidades*, pues sólo por medio de tal creencia satisfaremos aquellas necesidades. Si nos negamos a creer, es muy posible que acertemos, pues es muy posible que perezcamos irremisiblemente. Si creemos, de nuevo es muy posible que acertemos, pues es muy posible que nos salvemos. Nuestra confianza o desconfianza hace verdadero uno u otro de los dos universos posibles, los cuales eran sólo dos *tal vez* antes de que contribuyéramos con nuestro acto.

Pues bien, me parece que la cuestión de si la vida merece ser vivida está sujeta a condiciones lógicas muy parecidas a éstas. Para empezar, depende a todas luces *del vividor*. Si nos rendimos a la visión de pesadilla y coronamos el malvado edificio con nuestro propio suicidio, contribuimos directamente a que el cuadro se vuelva totalmente negro. El pesimismo, completado por nuestro acto, es verdadero más allá de toda duda, al menos por lo que se refiere a nuestro mundo. Nuestra desconfianza de la vida ha suprimido cualquier valor que pudiera haberle aportado la continuación de nuestra existencia; y ahora, en toda la esfera posible de influencia de tal existencia, la desconfianza ha demostrado tener virtudes adivinatorias. Pero supongamos, en cambio, que en lugar de ceder a la visión de pesadilla nos aferramos a la idea de que este mundo no es el *ultimatum*. Supongamos que encontramos en nosotros mismos, como dice Wordsworth, un manantial de

> Fervor, y la virtud de existir por la fe,
> Así como los soldados viven del coraje; así como, por la
> [fuerza

De su corazón, el marino lucha con mares embravecidos.*

Supongamos que nuestra subjetividad inconquistable demostrase estar a la altura de todos los males que nos acosaran, por muchos que pudieran ser, y que la confianza en la existencia de un todo más amplio nos proporcionara un gozo mayor del que pudiera darnos ningún placer pasivo. ¿Acaso no habríamos logrado de este modo que la vida mereciera ser vivida? ¿Qué clase de cosa sería una vida que, al ver frente a sí todas nuestras cualidades dispuestas para el combate, no nos ofreciera más que buen tiempo y no diera ninguna posibilidad de expresión a tales facultades superiores? Recuerden que el optimismo y el pesimismo son formas de definir el mundo, y que nuestras reacciones ante el mundo, por pequeñas que sean, forman parte integral del conjunto y contribuyen necesariamente a determinar su definición. Un gran conjunto puede ver roto su inestable equilibrio por el añadido del peso de una pluma; una larga frase puede ver su sentido invertido por la adición de las dos letras n-o.** Esta vida *sí* merece ser vivida, podemos decir, *porque es aquello que nosotros hacemos de ella, desde el punto de vista moral*; y estamos decididos a hacer de ella un éxito desde este punto de vista, mientras nos quede algo que hacer en ella.

En mi descripción de estas creencias que se verifican a sí mismas he partido del supuesto de que la fe en un orden invisible es aquello que inspira los esfuerzos y la paciencia que hacen bueno este orden visible para los hombres morales. Nuestra fe en la bondad del mundo que vemos (una bondad que significa aquí adecuación a una vida moral y religiosa

---

* «Zeal, and the virtue to exist by faith,/ As soldiers live by courage; as, by strength/ Of heart, the sailor fights with roaring seas.» «Despondency corrected», de *The Excursion*, libro cuarto. (N. del t.).

** En el original inglés, naturalmente, las letras eran tres: n-o-t. (N. del t.).

satisfactoria) se ha verificado por sí misma en virtud de nuestra fe en el mundo oculto. Pero ¿se verificará nuestra fe en el mundo oculto del mismo modo? ¿Quién puede saberlo?

Una vez más se trata de un caso de *tal vez*; y una vez más los tal vez son la esencia de la situación. Confieso que no veo por qué la existencia misma de un mundo invisible no puede depender en parte de la respuesta personal que cualquiera de nosotros pueda dar a la llamada religiosa. Dios mismo, en resumen, podría extraer su fuerza vital y aumentar su mismísimo ser gracias a nuestra fidelidad. Por mi parte, no sé qué pueden significar todo el sudor y la sangre y la tragedia de esta vida, como no sea algo de este tipo. Si esta vida no es un verdadero combate donde el triunfo supone una ganancia eterna para el universo, entonces no es más que un teatrillo privado del que uno podría retirarse cuando le viniera en gana. Pero *se siente* como si fuera un combate real, como si hubiera algo realmente salvaje en el universo que nosotros, con todas nuestras lealtades e idealidades, estamos llamados a redimir; ante todo, redimir nuestros propios corazones de ateísmos y de miedos. Nuestra naturaleza está bien adaptada para un universo medio-salvaje, medio salvado como éste. Lo más profundo que hay en nuestra naturaleza es este *Binnenleben* (como lo ha llamado recientemente un doctor alemán), esa silenciosa región del corazón donde nos encontramos solos con nuestras conformidades y disconformidades, con nuestras creencias y nuestros miedos. Del mismo modo que las aguas que luego se convierten en las fuentes de los ríos manan del interior de la tierra a través de las grietas y las ranuras de las cavernas, la fuente y el origen de todas nuestras decisiones y acciones externas se halla en esas profundidades crepusculares de la personalidad. Allí reside nuestro órgano de comunicación más profundo con la naturaleza de las cosas; y en comparación con esos movimientos concretos de nuestra alma, todas las formulaciones abstractas y los argumentos científicos —el veto, por ejemplo, que

impone el positivista estricto sobre nuestra fe— nos suenan a mera cháchara. Pues en este terreno las realidades con las que debemos tratar activamente son las posibilidades, no los hechos acabados; y por citar a mi amigo William Salter, de la Sociedad Ética de Filadelfia, «si la esencia del coraje es apostar la propia vida a una posibilidad, la esencia de la fe es creer que tal posibilidad existe».

Estas serán pues mis últimas palabras para ustedes: no tengan miedo de la vida. Crean que la vida *sí* merece ser vivida, y su creencia contribuirá a crear el hecho. Tal vez la "prueba científica" de que tienen razón no llegará hasta el día del juicio, o hasta algún estadio del ser que tal expresión contribuiría a simbolizar. Pero tanto los fieles luchadores de ahora como los seres que estarán entonces allí en representación suya pueden dirigir hacia los débiles de corazón que se niegan a seguir adelante palabras como las que usó Enrique IV para saludar al retrasado Crillon después de una gran victoria: «¡Cuélgate, valiente Crillon! Luchamos en Arques, y tú no estabas allí».

El sentimiento de racionalidad*

¿Cuál es la tarea que se proponen realizar los filósofos? ¿Y por qué filosofan? Casi todo el mundo responderá inmediatamente: desean alcanzar una concepción de la estructura de las cosas que sea en conjunto más racional que la perspectiva en cierto modo caótica que todo el mundo lleva por naturaleza bajo el sombrero. Pero supongamos que se alcanza esta concepción racional: ¿de qué modo podrá reconocerla el filósofo como tal, y no dejarla escapar por ignorancia? La única respuesta posible es que reconocerá su racionalidad del mismo modo que reconoce todo lo demás, por ciertas marcas subjetivas de la forma como le afecta. Cuando se den estas marcas, sabrá que ha encontrado una perspectiva racional.

¿Y cuáles son estas marcas? Una de ellas es un fuerte sentimiento de bienestar, paz, calma. La transición de un estado de duda y perplejidad a la comprensión racional está marcada por una viva sensación de alivio y placer.

Pero este alivio parece un rasgo más negativo que positivo. ¿Debemos decir pues que el sentimiento de racionalidad está constituido meramente por la ausencia de todo sentimiento de irracionalidad? Pienso que hay buenas razones para sostener este punto de vista. A la luz de ciertas especulaciones psicológicas recientes, parece que todo sentimiento depende a nivel

---

* Hasta la página 117, el texto consiste en extractos de un artículo publicado en *Mind* en julio de 1879. A partir de ese punto es una reimpresión de una conferencia dictada ante el Harvard Philosophical Club en 1880 y publicada en *Princeton Review* en julio de 1882. (N. del a.).

físico no sólo de la existencia de una descarga de corrientes nerviosas, sino de que tal descarga se encuentre sometida a una cierta contención, impedimento o resistencia. Del mismo modo que no sentimos ningún placer especial cuando respiramos libremente, y en cambio un sentimiento de malestar muy vivo cuando los movimientos respiratorios hallan algún impedimento, también la tendencia a la acción que no encuentra obstáculo se descarga sin demasiado acompañamiento cogitativo, y un pensamiento perfectamente fluido despierta escaso sentimiento; pero cuando tal movimiento se encuentra inhibido, o cuando el pensamiento encuentra dificultades, experimentamos malestar. Sólo cuando nos encontramos en este estado de malestar podemos decir que existe un esfuerzo, un empeño, una aspiración. Cuando disfrutamos de una libertad plena, ya sea de movimiento o de pensamiento, nos encontramos en una especie de estado anestésico en el que podríamos decir con Walt Whitman, en caso de que nos tomáramos la molestia de decir algo sobre nosotros mismos en tales momentos: «Soy suficiente tal como soy». Este sentimiento de suficiencia del momento presente, de su carácter absoluto —la ausencia de toda necesidad de explicarlo, justificarlo o dar cuenta de él— es lo que llamo el Sentimiento de Racionalidad. En pocas palabras, desde el momento en que nuestro pensamiento se vuelve perfectamente fluido, sea por la causa que sea, aquello que pensamos nos parece *pro tanto* racional.

Cualquier forma de concebir el cosmos que facilite dicha fluidez produce el sentimiento de racionalidad. Concebido de tal modo, el ser se vale por sí mismo y no necesita ulterior formulación filosófica. Pero dicha fluidez puede obtenerse por diversas vías; me ocuparé en primer lugar de la vía teórica.

En todo momento tenemos ante nosotros los hechos del mundo en toda su diversidad sensible, pero nuestra necesidad teórica requiere que sean concebidos de tal modo que su variedad quede reducida a simplicidad. Nuestro placer al descubrir

que un caos de hechos es expresión de un único hecho subyacente es como la satisfacción del músico al resolver una confusa masa de sonidos en un orden melódico o armónico. El resultado simplificado puede manejarse con mucho menos esfuerzo mental que los datos originales; una concepción filosófica de la naturaleza es pues, en un sentido nada metafórico, un instrumento para ahorrar trabajo. La pasión por la parsimonia,* por la economía de medios en el pensar, es la pasión filosófica *par excellence*; luego cualquier carácter o aspecto de los fenómenos del mundo que reduzca su diversidad a monotonía gratificará dicha pasión, y figurará en la mente del filósofo como aquella esencia de las cosas frente a la cual pueden pasarse por alto cualesquiera otras determinaciones suyas.

Así pues, una de las marcas que deben poseer las concepciones del filósofo es la de ser más universales o extensivas. Deben aplicarse a un gran número de casos, o bien no le traerán ningún alivio. El conocimiento de las cosas por sus causas, que se ofrece comúnmente como definición del conocimiento racional, es inútil para él a menos que converja en un número mínimo de causas, las cuales sigan produciendo el máximo número de efectos. Cuanto mayor es pues el número de instancias, más fluidamente se desliza su mente de un hecho a otro. Las transiciones fenoménicas no son transiciones reales; cada objeto es el mismo viejo conocido con un disfraz ligeramente cambiado.

¿Quién no encuentra satisfacción en pensar que la luna y la manzana son idénticas, al menos por lo que se refiere a su relación con la Tierra; en saber que la respiración y la combustión son uno y lo mismo; en comprender que el globo se eleva en virtud de la misma ley que hace que se hunda la piedra; en cap-

* La "parsimonia" (o el "principio de parsimonia") se refiere en este contexto a la economía de medios para alcanzar un fin, en especial la economía explicativa de conformidad con la Navaja de Occam. (N. del t.).

tar que el calor que sentimos en la mano al frotarnos la manga de la camisa es idéntico al movimiento bloqueado por la fricción; en reconocer que la diferencia entre el animal y el pez no es más que una versión algo aumentada de la diferencia entre el padre y el hijo; en creer que la energía con la que escalamos una montaña o cortamos un árbol no es otra que la energía de los rayos del sol que hicieron crecer el maíz con el que preparamos nuestro desayuno?

Pero al lado de esta pasión por la simplificación existe otra pasión hermana, la cual es para algunas mentes —aunque tal vez sean la minoría— su rival. Se trata de la pasión por distinguir; es el impulso de *saber acerca de* las partes más que de comprender el todo. Sus características son la claridad y la integridad de las percepciones, el disgusto por los contornos difusos, por las identificaciones vagas. Gusta de reconocer los particulares en toda su integridad, y cuantos más reconoce más satisfecha está. Prefiere cualquier nivel de incoherencia, aspereza y fragmentariedad (en la medida en que se salven los detalles literales de los distintos hechos) a una forma abstracta de concebir las cosas que las simplifique al precio de disolver la plenitud de su concreción. La claridad y la simplicidad plantean pues exigencias rivales, y crean un auténtico dilema para el pensador.

La actitud filosófica de un hombre viene determinada por el equilibrio que mantienen en él estas dos tendencias. Ningún sistema filosófico puede aspirar a ser universalmente aceptado entre los hombres si viola seriamente alguna de estas dos necesidades, o subordina enteramente la una a la otra. Tanto el destino de Spinoza, con su estéril unificación de todas las cosas en una sola sustancia, por un lado, como el destino de Hume, con su igualmente estéril "desconexión y separación" de todas las cosas —ninguno de los dos tiene hoy ningún discípulo en un sentido estricto y sistemático, ambos constituyen tanto un estí-

mulo como una advertencia para la posteridad—, demuestran que la única filosofía posible debe consistir en un compromiso entre una monotonía abstracta y una heterogeneidad concreta. Pero la única forma de mediar entre la diversidad y la unidad es clasificar los diferentes elementos como casos de una esencia común que uno descubre en ellos. En el camino de la unificación filosófica, el primer paso consiste en la clasificación de las cosas en "clases" extensionales, y el último en la clasificación de sus relaciones y su conducta en "leyes" extensionales. Una filosofía teórica completa no podrá ser nunca otra cosa que una clasificación completa de los ingredientes del mundo; y sus resultados deberán ser siempre abstractos, pues la base de toda clasificación es la esencia abstracta integrada en el hecho viviente (el resto del cual es provisionalmente ignorado por el clasificador). Esto significa que ninguna de nuestras explicaciones es completa. Todas subsumen cosas bajo epígrafes más o menos amplios o familiares; pero los epígrafes últimos, ya sean de las cosas o de sus conexiones, no son más que géneros abstractos, datos que simplemente encontramos en las cosas y anotamos.

Cuando, por ejemplo, pensamos que hemos explicado racionalmente la conexión entre los hechos A y B al clasificarlos a ambos bajo el atributo común *x*, es obvio que en realidad no hemos explicado estos objetos más allá de *es x*. Explicar la conexión entre el gas mofeta y la asfixia en base a la falta de oxígeno es dejar de lado todas las demás peculiaridades tanto del gas mofeta como de la asfixia (tales como las convulsiones y la agonía por un lado, la densidad y la inflamabilidad por el otro). En una palabra, en la medida en que A y B contengan además de *x* otros elementos como *l*, *m*, *n*, y *o*, *p*, *q*, respectivamente, no quedan explicados por *x*. Cada particularidad adicional tiene su interés propio. Una única explicación de un hecho sólo lo explica desde un punto de vista. El hecho total no queda explicado hasta que todos y cada uno de sus rasgos

han sido clasificados con sus análogos. Si aplicamos esta idea al universo, vemos que una explicación en base a los movimientos de las moléculas sólo lo explica en la medida en que el universo *es* estos movimientos. Decir que el universo es "incognoscible" sólo lo explica en la medida en que es incognoscible; decir que es "pensamiento", en la medida en que es pensamiento; decir que es "Dios", en la medida en que es Dios. ¿*Qué* pensamiento? ¿*Qué* Dios? Éstas son preguntas que deben responderse volviendo otra vez a los datos residuales de los que fue inicialmente abstraído el término general. Todos aquellos datos que no pueden ser analíticamente identificados con el atributo invocado como principio universal, siguen constituyendo clases o naturalezas independientes, empíricamente asociadas con dicho atributo pero carentes de todo parentesco racional con él.

De ahí lo insatisfactorias que resultan nuestras especulaciones. Por un lado, en la medida en que retengan alguna multiplicidad en sus términos, no logran sacarnos del arenal empírico; por el otro, en la medida en que eliminen la multiplicidad, el hombre práctico los despreciará por vacíos e improductivos. Lo máximo que pueden decirnos es que los elementos del mundo son tales y cuales, y que cada uno de ellos es idéntico a sí mismo allí donde se encuentre; pero "¿dónde se encuentra?" es una pregunta que deberá responder el hombre práctico por su propio ingenio. Cuál sea, entre todas las esencias, la que debe considerarse aquí y ahora como la esencia de esta cosa concreta, es una cuestión que la filosofía fundamental nunca pretende decidir. Nos vemos forzados pues a concluir, por un lado, que la simple clasificación de las cosas es la mejor filosofía teórica posible, pero que, por otro lado, es un sustituto pobre e inadecuado de la verdad plena. Es una reducción monstruosa de la vida, una reducción que implica irremediablemente y como en cualquier reducción una pérdida y una exclusión de materia real. Por eso hay tan pocas personas que

el alivio que produce la identificación, no es más que uno entre mil propósitos humanos posibles. Cuando los demás levantan la cabeza, debe recoger sus bártulos y retirarse hasta que vuelva a tocarle el turno. La exagerada dignidad y valor que los filósofos han querido atribuir a sus soluciones queda de este modo muy reducida. La única virtud que precisa su concepción teórica es la simplicidad, y una concepción simple sólo puede constituir un equivalente válido del mundo en la medida en que el mundo sea simple; y más allá de la simplicidad que pueda ocultar, el mundo es también un asunto de lo más complejo. Queda la suficiente simplicidad en él, sin embargo, y tiene la suficiente urgencia que lleguemos hasta ella, como para que la función teórica sea uno de los impulsos humanos más invencibles. Mientras queden hombres capaces de pensar, siempre habrá algunos que persigan el ideal de reducir las cosas al menor número de elementos.

Pero supongamos que el objetivo ha sido alcanzado. Supongamos que al fin hemos logrado un sistema unificado en el sentido que acabamos de explicar. Podemos concebir el mundo en los términos más simples, y nuestra mente disfruta el alivio correspondiente. Nuestro concepto universal ha vuelto racional el caos concreto. Pero yo pregunto: ¿acaso puede llamarse propiamente racional aquello que es el fundamento de la racionalidad de todo lo demás? A primera vista podría parecer que sí. En todo caso, uno está tentado de decir que en la medida en que las ansias de racionalidad se aplacan con la identificación de una cosa con otra, un dato que no dejara nada fuera de sí podría saciar tales ansias de forma definitiva, es decir, sería racional *in se*. Al no dejar ninguna otredad que nos molestara, podríamos quedarnos en paz. En otras palabras, del mismo modo que la tranquilidad teórica del bruto se basa en que no se hace preguntas ulteriores acerca de su caótico universo, también un dato cualquiera (a condición de que

se interesen por la filosofía. Las determinaciones particulares que ésta ignora son las estimulantes necesidades de la materia real, tan potentes y autoritarias como las necesidades de la filosofía. ¿Qué le importa la ética filosófica al entusiasta moral? ¿Por qué la *Aesthetik* de cualquier filósofo alemán aparece a ojos del artista como una abominable desolación?

> *Gris, querido amigo, es toda teoría*
> *Y verde el árbol dorado de la vida.**

El hombre completo, que siente todas las necesidades por turno, no aceptará ningún equivalente de la vida que no sea la plenitud del vivir mismo. Puesto que las esencias de las cosas se hallan de hecho diseminadas a lo largo de toda la extensión del tiempo y del espacio, sólo las disfrutará en su dispersión y su alternancia. Cuando se canse de los choques, el polvo y la pequeñez de lo concreto, se refrescará dándose un baño en las fuentes eternas, o recuperará fuerzas echando una mirada a las naturalezas inmutables. Pero lo hará únicamente como un visitante, no como un habitante de la región; nunca se cargará sobre los hombros el yugo filosófico, y cuando se canse de la gris monotonía de sus problemas y de la insípida prolijidad de sus resultados, escapará alegremente hacia la riqueza dramática y multiforme del mundo concreto.

Nuestra investigación regresa de este modo a su punto de partida. Cualquier forma de clasificar una cosa no es más que una forma de manipularla para un fin particular. Las concepciones, las "clases", son instrumentos teleológicos. Ningún concepto abstracto puede ser un sustituto válido de una realidad concreta, excepto en referencia al interés particular de quien lo concibe. El interés propio de la racionalidad teórica,

---

* «Grau, theureur Freund, ist alle Theorie/ Und grün des Lebens goldner Baum.» (N. del t.).

fuera simple, claro y definitivo) debería poder eliminar la perplejidad del universo del filósofo y concederle la paz, en la medida en que para él ya no se plantearían nuevas consideraciones.

Esto es lo que piensan, de hecho, algunas personas. Tal como dice el profesor Bain:[20]

> La forma de resolver una dificultad, de desvelar un misterio, es mostrar que se parece a otra cosa; que es un ejemplo de un hecho ya conocido. El misterio es el aislamiento, la excepción, o bien una contradicción aparente; la solución del misterio es la asimilación, la identidad, la fraternidad. Cuando todas las cosas están asimiladas, en la medida en que ello es posible, en la medida en que su parecido lo permite, termina la explicación; existe un límite para lo que la mente puede hacer, o para lo que puede inteligentemente desear. [...] El camino de la ciencia, tal como se ha desarrollado en épocas modernas, se dirige hacia una generalidad cada vez mayor, hacia el hallazgo de las leyes más elevadas, las más amplias en cada departamento de cosas; allí termina la explicación, se acaba el misterio, y se obtiene una visión perfecta de las cosas.

Pero lamentablemente esta primera respuesta no se sostiene. Nuestra mente está tan encadenada al procedimiento de ver a algún *otro* al lado de cada elemento de su experiencia, que incluso cuando se le presenta la idea de un dato absoluto sigue su procedimiento habitual y apunta hacia el vacío que hay más allá, como si pudiera encontrar en él materia ulterior de contemplación. En pocas palabras, produce por sí misma la noción positiva ulterior de un no-ser que rodea al ser de su dato; y como tal proyección no lleva a ningún lugar, el pensamiento no tarda mucho en regresar a su dato. Pero como no hay ningún puente natural entre el no-ser y este dato particular, el pensamiento sigue oscilando entre uno y otro, pregun-

tándose "¿Por qué hay algo más allá del no-ser?" y "¿Por qué este dato universal y no otro?", perdido en un laberinto sin salida.[21] La falsedad de lo que dice Bain queda aún más demostrada si nos fijamos en que justo cuando los hombres dados a la reflexión se acercan más al objetivo de fundir la multiplicidad en una única totalidad, justo cuando la concepción del universo como un hecho único está más cerca de su perfección, es cuando las ansias de una explicación ulterior, la enfermedad de la perplejidad ontológica, alcanza sus cotas más altas. Tal como dice Schopenhauer: «El desasosiego que mantiene en perpetuo movimiento el reloj de la metafísica es el pensamiento de que la inexistencia de este mundo es tan posible como su existencia».

Podría decirse pues, en el sentido más sutil y profundo, que todas las ansias filosóficas surgen de la idea del no-ser. La existencia absoluta es el misterio absoluto, pues sus relaciones con la nada permanecen sin mediar por nuestro entendimiento. Sólo un filósofo ha pretendido tender un puente lógico por encima de esta brecha: en su intento de mostrar que el no-ser y el ser concreto están enlazados por una serie de identidades de naturaleza sintética, Hegel aglutina todo lo concebible en una unidad, sin dejar ninguna noción externa a ella que pueda inquietar el movimiento circular de la mente dentro de sus límites. Puesto que tal movimiento sin obstáculos es lo que produce el sentimiento de racionalidad, debe reconocerse que Hegel, en caso de que haya logrado su propósito, ha colmado de forma absoluta y eterna todas las demandas racionales.

Pero para aquellos que consideran que el heroico intento de Hegel ha sido un fracaso, no queda más opción que confesar que cuando todas las cosas han sido unificadas en el grado más elevado, la idea de la posibilidad de un otro respecto a lo que hay sigue rondando nuestra imaginación y pesando sobre nuestro sistema. El fundamento del ser sigue siendo lógicamente opaco para nosotros, algo que simplemente encontramos y

en lo que deberíamos detenernos (si lo que queremos es actuar) tan poco como nos fuera posible. La tranquilidad lógica del filósofo es en esencia la misma que la tranquilidad del bruto. Lo único que los distingue es el punto que escoge cada cual para negarse a admitir ulteriores consideraciones que vengan a inquietar la certeza absoluta de los datos que asume. El bruto lo hace inmediatamente, y está expuesto en cualquier momento al asalto de todo tipo de dudas. El filósofo no lo hace hasta que ha alcanzado la unidad, y está a cubierto de tales consideraciones, aunque sólo la práctica, no la teoría, le protege del pestífero aliento del "¿por qué?" último. Si no es capaz de exorcizar esta pregunta, deberá ignorarla o cerrar los ojos ante ella, es decir, deberá aceptar los datos de su sistema como un regalo, este regalo como definitivo, y entregarse simplemente a una vida de contemplación o de acción basada en tal asunción. Véase la reverencia de Carlyle ante el hecho en bruto: «El Hecho posee una relevancia infinita». «La necesidad», dice Dühring,[22] aludiendo a una necesidad no racional sino dada, «es el punto último y más elevado que nos es dado alcanzar. [...] No sólo el interés de alcanzar un conocimiento último y definitivo, también el interés del sentimiento nos empuja a buscar un reposo final y un equilibrio ideal en un dato supremo que simplemente no pueda ser distinto del que es».

Tal es la actitud del hombre ordinario en su teísmo, y el mandato divino ocupa el lugar de tal dato supremo tanto en física como en moral. Tal es también la actitud de todos los analistas "duros" y de todos los *Verstandesmenschen.** Lotze,[23] Renouvier[24] y Hodgson[25] reconocen desde el primer momento que no hay nada que decir acerca de la experiencia tomada como un todo, pero ninguno de ellos trata de suavizar la dureza de esta confesión ni de reconciliarnos con nuestra impotencia.

---

* *Verstandenmenschen* significa "hombres de inteligencia (meramente) científica", y contribuye a concretar el sentido más genérico tanto del término inglés "hard-minded" como de la traducción elegida en castellano. (N. del t.).

Pero los intentos de mediación también pueden proceder de mentes de inclinación más mística. Cuando la lógica falla, el éxtasis puede ser un buen camino para alcanzar la paz de la racionalidad. Para las personas religiosas, sea cual sea su tendencia o su doctrina, hay momentos en los que el mundo tal como es parece estar divinamente ordenado, y en los que la aceptación del mismo por nuestro corazón es tan exultante y completa que se desvanecen todas las preguntas intelectuales; qué digo, el intelecto mismo sale de escena; en palabras de Wordsworth: «El pensamiento cesa; en el disfrute expira».* La emoción ontológica llena de tal modo el alma que la especulación ontológica ya no puede sobreponerse a ella y poner sus signos de interrogación a los lados de la existencia. Incluso el menos religioso de los hombres debe haber sentido alguna vez como Walt Whitman, tumbado en la hierba en una transparente mañana de verano, que «Prontamente crecieron y me rodearon la paz y el saber que rebasan todas las disputas de la Tierra».** En tales momentos de gran intensidad vital parece como si hubiera algo enfermizo y despreciable, vil incluso, en las cábalas y las deliberaciones teóricas. A ojos de un hombre sano, el filósofo aparece en el mejor de los casos como un loco ilustrado.

Puesto que el corazón es capaz de borrar de este modo la irracionalidad última reconocida por la mente, la conversión de dicho procedimiento en un método sistemático sería un logro filosófico de primera magnitud. Pero tal como lo han aplicado los místicos hasta el momento dicho método carece de toda universalidad, pues sólo está al alcance de un número reducido de personas y en raros momentos, e incluso en tales casos pueden

---

* Cita inexacta de un verso de «The Escursion»: «Thought is [was] not; in enjoyment it expires [expired]». (N. del t.).

** «Swiftly arose and spread around him the peace and knowledge that pass all the argument of the earth.» Fragmento del poema titulado «I believe in you my soul». Traducción de Leandro Wolfson. (N. del t.).

ir seguidos por fases reactivas y vacías; y si finalmente se concluyera que el método místico es un subterfugio carente de toda pertinencia lógica, una cataplasma pero no una cura, y que la idea del no-ser no podrá ser nunca exorcizada, entonces el empirismo pasaría a ser la filosofía última. La existencia sería entonces un hecho en bruto hacia el que podrían dirigirse legítimamente sentimientos de reverencia ontológica, pero en el que éstos no encontrarían nunca satisfacción. La maravilla o el misterio sería un atributo esencial de la naturaleza de las cosas, y la insistencia en el mismo un ingrediente importante en la industria filosófica de la especie. Cada generación produciría su Job, su Hamlet, su Fausto o su Sartor Resartus.

Con esto parece que hemos considerado todas las posibilidades de la racionalidad puramente teórica. Pero ya vimos al principio que racionalidad no significa más que un funcionamiento mental sin impedimentos. Los impedimentos que surgen en la esfera teórica tal vez podrían evitarse si el flujo mental abandonara rápidamente dicha esfera para entrar en la esfera práctica. Investiguemos pues en qué consiste el sentimiento de racionalidad en su aspecto *práctico*. Si el pensamiento pretende hacer algo más que señalar eternamente hacia el universo embargado por la maravilla, si su movimiento ha de desviarse del corredor sin salida de la contemplación puramente teórica, preguntémonos qué concepción del universo podría despertar impulsos activos capaces de efectuar tal desviación. Una definición del mundo que devolviera a la mente la libertad de movimientos que ha quedado bloqueada en el camino de la contemplación pura podría en esta misma medida hacer que el mundo pareciera racional otra vez.

Así pues, entre dos concepciones igualmente aptas para satisfacer las demandas de la lógica, aquella que despierte los impulsos activos o satisfaga otras demandas estéticas mejor que la otra deberá considerarse más racional, y deberá prevalecer con todo merecimiento.

No hay nada improbable en la suposición de que el análisis del mundo dé como resultado diversas fórmulas, todas ellas consistentes con los hechos. En física, diferentes fórmulas pueden explicar igualmente bien los hechos: por ejemplo, las teorías de un fluido o dos fluidos para explicar la electricidad. ¿Por qué no ha de suceder lo mismo con el mundo? ¿Por qué no ha de haber diferentes puntos de vista para examinarlo, dentro de los cuales los datos se encuentren en perfecta armonía, y que el observador pueda seleccionar o simplemente agregar? Un cuarteto de cuerda de Beethoven es sin ninguna duda, como alguien ha dicho, el resultado de frotar colas de caballo sobre entrañas de gato, y puede ser exhaustivamente descrito en tales términos; pero la aplicación de esta descripción no impide en absoluto la simultánea aplicabilidad de una descripción enteramente distinta. Del mismo modo, una interpretación comprehensiva del mundo en términos de secuencias mecánicas es compatible con una interpretación teleológica, pues el mecanismo en sí puede ser fruto del diseño.

Si la reflexión produjera pues diversos sistemas, todos ellos igualmente satisfactorios para nuestras necesidades puramente lógicas, aún deberían someterse a otro examen y ser aprobados o rechazados por nuestra naturaleza estética y práctica. ¿Podemos dar alguna definición de los criterios de racionalidad que emplearían estas partes de nuestra naturaleza?

Hace tiempo que los filósofos observaron el hecho notable de que la mera familiaridad con las cosas puede hacer que uno las sienta como racionales. La escuela empirista quedó tan impresionada por esta circunstancia que estableció que el sentimiento de racionalidad y el sentimiento de familiaridad son una y la misma cosa, y que no existe ninguna otra clase de racionalidad. La contemplación diaria de dos fenómenos yuxtapuestos en un cierto orden genera una aceptación tan absoluta de su coherencia como pueda producirla la aprehensión

teórica de tal conexión. Explicar una cosa es poderse remontar fácilmente hasta sus antecedentes; conocerla es prever fácilmente sus consecuentes. La costumbre, que nos permite hacer ambas cosas, se convierte así en la fuente de toda la racionalidad que puede alcanzar una cosa en nuestro pensamiento.

De acuerdo con la amplia definición de racionalidad propuesta al comienzo de este artículo, es patente que la costumbre debe ser uno de sus factores. Ya dijimos que cualquier pensamiento perfectamente fluido y sin complicaciones estaba exento del sentimiento de irracionalidad. En la medida en que la costumbre nos familiariza con todas las relaciones de una cosa, nos enseña a pasar con fluidez de ésta a las demás, y confiere *pro tanto* a esa misma cosa un carácter racional.

Ahora bien, existe una relación particular que posee mayor relevancia práctica que las demás: me refiero a la relación de una cosa con sus consecuencias futuras. Mientras un objeto es inusual, nuestras expectativas se hallan en suspenso; tan pronto como el objeto se vuelve familiar, quedan plenamente determinadas. Propongo pues que éste sea el primer requisito práctico que debe satisfacer una concepción filosófica: *Es preciso que elimine la incertidumbre acerca del futuro, al menos de un modo general.* La presencia permanente de una anticipación de futuro en la mente ha sido extrañamente ignorada por la mayoría de los autores, pero el hecho es que la expectación es un ingrediente que no se halla ausente de nuestra conciencia en ningún momento. Todo el mundo sabe que cuando debe vivirse una experiencia dolorosa en un futuro cercano, el vago sentimiento de su inminencia penetra todo nuestro pensamiento como un malestar y vicia sutilmente nuestro humor, incluso aunque no controle nuestra atención; nos impide estar en reposo, a gusto en el presente dado. Lo mismo puede decirse cuando nos espera una gran alegría. Pero cuando el futuro es neutral y perfectamente previsible, decimos que "no nos importa" y dedicamos toda nuestra atención al presente. Ahora bien, tan

pronto como esta expectativa del futuro quede frustrada o sin objeto el desasosiego volverá a tomar posesión de la mente. Y eso es justamente lo que ocurre con cualquier experiencia novedosa o inclasificada; no sabemos qué vendrá a continuación; y la novedad funciona *per se* como un irritante para la mente, mientras que la costumbre es *per se* un sedante mental, por la simple razón de que la primera frustra mientras que la segunda refuerza nuestras expectativas.

Cualquier lector puede confirmar lo que se ha dicho. ¿Qué significa decir que "nos sentimos en casa" en un lugar nuevo, o con gente nueva? Simplemente que en un primer momento, cuando nos instalamos en una nueva habitación, no sabemos qué corrientes pueden soplar a nuestra espalda, qué puertas pueden abrirse, qué formas entrar a través de ellas, qué objetos interesantes pueden encontrarse en los armarios y en las esquinas. Cuando tras unos pocos días hemos aprendido todo este abanico de posibilidades, desparece el sentimiento de extrañeza. Y lo mismo sucede con las personas, cuando superamos el punto de esperar manifestaciones esencialmente nuevas de su carácter.

Resulta de todo punto evidente la utilidad de este efecto emocional de la expectativa; de hecho, la "selección natural" no podía dejar de producirlo en un momento u otro. Para un animal posee la mayor importancia práctica prever las cualidades de los objetos que le rodean, y en especial no relajarse en presencia de circunstancias que podrían estar preñadas de peligros o de ganancias potenciales: irse a dormir, por ejemplo, al borde de un precipicio, en la guarida de sus enemigos, u observar con indiferencia la aparición de un objeto nuevo que tal vez se revelaría como una buena aportación a la despensa si lo hubiera cazado. La novedad *debe ser* un irritante para él. Toda curiosidad tiene pues un origen práctico. Sólo tenemos que fijarnos en la fisonomía de un perro o de un caballo cuando aparece un objeto nuevo ante sus ojos, la mezcla de fascinación y miedo que se refleja en ellas, para darnos cuenta de que en la

base de su emoción hay un elemento de inseguridad consciente o de expectativa en suspenso. La curiosidad de un perro ante los movimientos de su amo o ante un objeto extraño sólo alcanza hasta el punto de resolver qué va a suceder a continuación. Una vez resuelto eso, la curiosidad se agota. El perro citado por Darwin, cuyo comportamiento en presencia de un periódico movido por el viento parecía testificar alguna noción de "lo sobrenatural", no hacía sino exhibir la irritación que produce la incertidumbre ante el futuro. Un periódico que podía moverse espontáneamente era en sí mismo tan inesperado que el pobre bruto no podía saber qué nuevas maravillas cabía esperar del momento siguiente.

Regresemos ahora a la filosofía. Un dato último, por más que no haya sido lógicamente racionalizado, será aceptado sin problemas por la mente si su naturaleza le permite fijar las expectativas; mientras que, si el mismo dato deja algún margen de ambigüedad en el futuro, será causa de malestar, si no de ansiedad. La demanda de cumplimiento de las expectativas siempre ha sido un factor fundamental en la producción de explicaciones últimas del universo por parte de la mente humana, movida por sus ansias de racionalidad. El término que los filósofos han establecido como fundamental ha sido siempre uno que permitía suprimir lo incalculable. La "substancia", por ejemplo, significa como dice Kant *das Beharrliche*, aquello que será tal como ha sido, porque su ser es esencial y eterno. Y aunque no seamos capaces de profetizar con detalle los fenómenos futuros a los que dará lugar tal substancia, podemos dejar nuestra mente en reposo de modo general, una vez hayamos llamado a la substancia Dios, Perfección, Amor o Razón, convencidos de que nada de lo que nos espera puede ser inconsistente en lo fundamental con la naturaleza de dicho término; nuestra actitud queda así definida en un sentido general, incluso en relación con lo inesperado. Tomemos una vez más la idea de la inmortalidad, que para la gente corriente parece ser la

piedra de toque de todo credo filosófico o religioso: ¿qué es esta idea sino una forma de decir que la determinación de la expectativa es el factor esencial de la racionalidad? La furia de la ciencia contra los milagros, o la de ciertos filósofos contra la doctrina de la libertad, tiene precisamente la misma raíz: el rechazo a admitir ningún factor último en las cosas que pueda frustrar nuestras previsiones o inquietar la estabilidad de nuestra perspectiva.

Los escritores antisubstancialistas raramente pasan por alto esta función de la doctrina de la substancia: «Si hubiera tal *substratum*», dice Mill, «supongamos que fuera en este instante milagrosamente aniquilado, pero que las sensaciones siguieran sucediéndose en el mismo orden: ¿cómo íbamos a echar en falta el *substratum*? ¿Por qué signos podríamos descubrir que su existencia ha terminado? ¿No tendríamos tanta razón como podamos tener ahora para creer que seguía existiendo? Y si entonces no estaría justificado que creyéramos en ella, ¿por qué debería estarlo ahora?». Es bien cierto que si ya hemos empaquetado los hechos de forma segura en un determinado orden, no necesitamos ninguna garantía ulterior de dicho orden. Pero la cuestión es muy distinta en relación con los hechos que aún han de venir. Tal vez la sustancia sea perfectamente suprimible de nuestra concepción del pasado irrecuperable, pero no se sigue de ello que sea una complicación igualmente vacía en nuestras concepciones del futuro. Incluso si fuera cierto, a pesar de todo lo que se opone a ello, que la substancia puede desarrollar en cualquier momento un conjunto totalmente nuevo de atributos, la mera forma lógica de referir las cosas a una substancia seguiría estando acompañada, con o sin razón, de un sentimiento de reposo y de confianza en el futuro. En consecuencia, por más penetrantes que sean las críticas del nihilismo, los hombres conservarán siempre su afición por cualquier filosofía que explique las cosas *per substantiam*.

Uno de los factores que animan el escepticismo de los empiristas es una reacción muy natural contra el engreimiento teosófico y la confianza indestructible en el desenlace de las cosas que muestran las mentes vulgarmente optimistas; los empiristas nunca cesan de recordarnos la reserva de posibilidades ajenas a nuestra experiencia habitual que puede contener el cosmos y que, por más garantías que podamos tener de lo contrario, podría ponerlo patas arriba de un día para otro. Un substancialismo agnóstico como el del Sr. Spencer, cuyo Incognoscible no sólo es inconcebible sino absolutamente irracional, e incapaz por lo tanto, en la medida en que el pensamiento se lo represente de forma consistente, de darnos ninguna garantía, cumple la misma función de combatir el estancamiento o la autocomplacencia propios de la seguridad que experimenta habitualmente el filisteo. Pero considerado como cualquier otra cosa que no sea una reacción frente al exceso contrario, tales filosofías de la incertidumbre no son en absoluto aceptables; la mente general nunca encontrará reposo en ellas, y buscará soluciones más reconfortantes.

Así pues, pienso que podemos dar como el primer punto establecido por nuestra investigación que uno de los factores primordiales en la aspiración filosófica es el deseo de fijar las expectativas; y que ninguna filosofía que rechace enfáticamente la posibilidad de gratificar esta necesidad puede triunfar de un modo definitivo.

Esto nos lleva al siguiente gran apartado de nuestro tema. Saber que el futuro está determinado no basta para darnos satisfacción, pues puede estar determinado de distintas maneras, unas agradables y otras desagradables. Para que una filosofía triunfe a escala universal debe determinar el futuro *de un modo congruente con nuestras facultades espontáneas*. Una filosofía puede ser inatacable en otros aspectos, pero hay dos defectos que siempre serán fatales para su aceptación universal. En primer lugar, su principio último no debe frustrar ni

defraudar nuestros deseos más íntimos ni nuestras facultades más apreciadas. Un principio pesimista como la despiadada Voluntad-substancia de Schopenhauer, o la malvada caja de sorpresas del Inconsciente de Hartmann,[26] siempre incitarán a probar otras filosofías. De hecho, la incompatibilidad del futuro con sus deseos y tendencias activas genera en la mayoría de los hombres un malestar más persistente que la incertidumbre misma. Véanse si no los repetidos intentos de superar el "problema del mal" o el "misterio del mal". No hay en cambio ningún "problema del bien".

Un segundo defecto en una filosofía, aún peor que el de contradecir nuestras propensiones activas, es no darles ningún objeto sobre el que actuar. Una filosofía cuyo principio sea tan inconmensurable con nuestras facultades más íntimas que les robe toda relevancia en cuestiones universales, que les quite de golpe todo su sentido, será aún más impopular que el pesimismo. ¡Mejor enfrentarse a un enemigo que al Vacío eterno! Por esto el materialismo nunca obtendrá aceptación universal, por más que logre fundir todas las cosas en una unidad atomista, por más claramente que profetice el futuro para toda la eternidad. Pues el materialismo niega la realidad de los objetos de casi todos nuestros impulsos más estimados. El verdadero *significado* de tales impulsos, dice el materialismo, es algo que no tiene el más mínimo interés emocional para nosotros. Pues lo que se conoce con el nombre de "proyección"[27] es tan característico de nuestras emociones como de nuestros sentidos: ambos apuntan hacia un objeto como la causa del sentir presente. ¡Cuán intensamente objetiva es la referencia contenida en el miedo! Del mismo modo, un hombre exultante y un hombre deprimido no son conscientes únicamente de sus estados subjetivos; si fuera así, la fuerza de sus sentimientos se evaporaría. Ambos creen que existe una causa exterior que les hace sentir de este modo: en un caso "¡Qué alegre es el mundo! ¡Qué buena es la vida!" y en el otro "¡Qué odioso tedio es la

existencia!" Cualquier filósofo que suprima la validez de tal referencia, ya sea porque explique enteramente sus objetos o porque los traduzca a términos carentes de toda pertinencia emocional, deja poco que pueda interesar o motivar la acción de la mente. Se trata de la situación contraria a la de una pesadilla, pero produce un horror parecido cuando se tiene una conciencia aguda de ella; tenemos facultades, pero no motivos. Una *unheimlichkeit* inefable nos domina al pensar que no haya nada eterno en nuestros fines últimos, en los objetos de las pasiones y las aspiraciones que constituyen nuestras energías más profundas. La ecuación monstruosamente asimétrica entre el universo y el sujeto cognoscente, que todos nosotros postulamos como ideal del conocimiento, tiene su paralelo exacto en la no menos asimétrica ecuación entre el universo y el *actor*. Exigimos que su naturaleza sea adecuada para nuestras emociones y propensiones activas. Pequeños como somos, minúsculo como es el punto de contacto del universo con nosotros, cada cual desea sentir que su reacción en tal punto es congruente con las demandas de la totalidad: que estamos a su altura y que somos capaces de hacer lo que espera de nosotros. Y dado que la capacidad de actuar de la persona se enmarca siempre en sus propensiones naturales; dado que se siente bien al reaccionar con emociones como la fortaleza, la esperanza, el éxtasis, la admiración, la seriedad y otras por el estilo; y dado que se resiste a reaccionar con miedo, disgusto, desesperación o duda; se concluye que una filosofía que sólo legitimara emociones del último tipo dejaría sin duda a la mente insatisfecha y anhelante.

No se reconoce lo suficiente la importancia de los intereses prácticos en la constitución del intelecto. La teoría de la evolución está siendo muy útil en este sentido, al reducir toda forma de mentalidad al modelo del acto reflejo. Desde esta perspectiva, la cognición no es más que un momento pasajero, un corte transversal en algo que tomado en su totalidad es un fenóme-

no motor. En las formas inferiores de vida nadie pretenderá que la cognición sea nada más que una guía para la acción. La primera cuestión en relación con las cosas que aparecen por primera vez ante la conciencia no es el teórico "¿qué es eso?" sino el práctico "¿quién anda ahí?" o más bien, en la admirable formulación de Horwicz,[28] "¿qué hay que hacer?" ("Was fang' ich an?"). En todos nuestros debates acerca de la inteligencia de los animales inferiores, el único test que aplicamos es el de si *actúan* de forma aparentemente intencionada. En resumen, la cognición no es completa hasta que se descarga en un acto; y aunque es cierto que el desarrollo mental ulterior, que alcanza su punto máximo en el hipertrofiado cerebro del hombre, da origen a gran cantidad de actividades teóricas que van más allá de lo que es inmediatamente necesario para la práctica, la exigencia previa de ésta no queda por ello suprimida sino únicamente pospuesta, y la naturaleza activa hace valer siempre sus derechos.

Tal relación no se altera en lo más mínimo cuando el objeto que se presenta ante la conciencia es el cosmos en su totalidad. Es preciso que reaccionemos de un modo adecuado ante él. Fue un sabio instinto el que empujó a Schopenhauer a lanzar un asalto frontal contra el hombre práctico y sus demandas. ¡No hay ninguna esperanza para el pesimismo si no se acaba primero con él!

En gran medida, los inmortales trabajos de Helmholtz[29] acerca del ojo y de la oreja no son más que un comentario de la ley según la cual la utilidad práctica determina completamente qué partes de nuestras sensaciones deben hacerse conscientes y qué partes deben ser ignoradas. Únicamente advertimos o discriminamos un ingrediente de la sensación en la medida en que dependamos de él para modificar nuestras acciones. Sólo *comprendemos* una cosa cuando la identificamos con otra en una síntesis. Pero ¿acaso no constituye una síntesis también el otro gran departamento de nuestro entendi-

miento, el *saber* (dos departamentos reconocidos en todas las lenguas a través de la contraposición de palabras como *wissen* y *kennen*; *scire* y *noscere*, etc.),* una síntesis de la percepción pasiva con una cierta tendencia a la reacción? Sólo sabemos de una cosa cuando hemos aprendido a comportarnos respecto a ella, o a responder al comportamiento que esperamos de ella. Hasta entonces sigue siendo "extraña" para nosotros.

Si hay alguna verdad en esta posición, de ella se sigue que no importa cuán vagamente haya definido un filósofo el dato universal último: en la medida en que pretenda que nuestra actitud emocional o activa hacia esta cosa debería ser de un tipo antes que de otro, no puede decirse que siga siendo totalmente desconocido para nosotros. Por mucho que hable del misterio fundamental de las cosas, quien dice: "la vida es real, la vida es seria", ofrece una cierta definición de este misterio al atribuirle el derecho a reclamar de nosotros este humor concreto que llamamos seriedad, y que significa la disposición a vivir con energía, aunque esta energía implique dolor. Lo mismo puede decirse de quien dice que todo es vanidad. Por más indefinible que resulte *in se* el predicado "vanidad", es claramente algo que permite que nuestra regla de vida sea la anestesia, la simple evitación del sufrimiento. No hay mayor incongruencia que la de un discípulo de Spencer al proclamar que la substancia de las cosas es incognoscible, y al momento siguiente que ese mismo pensamiento debería inspirarnos respeto, reverencia y voluntad de cooperar en la dirección que parecen tomar sus manifestaciones. Tal vez no poseamos ningún concepto de lo incognoscible, pero si puede plantear

* La distinción castellana entre "conocer" (o "comprender") y "saber" recoge también la contraposición que propone James entre una aprehensión de orden más abstracto y contemplativo frente a otra que contiene un elemento práctico. La contraposición original en inglés es entre *knowledge* (o *comprehension*) y *acquaintance*, luego proyectada al alemán y al latín. (N. del t.).

demandas tan específicas de nuestra acción no podemos decir que ignoremos su naturaleza esencial.

Si examinamos la historia y nos preguntamos qué elemento tienen en común todos los grandes periodos de renacimiento, de expansión de la mente humana, creo que sólo encontraremos uno, y es que todos ellos le han dicho al ser humano: "La naturaleza más profunda de la realidad es congruente con las *facultades* que posees". En qué consistía el mensaje emancipador del cristianismo primitivo si no en el anuncio de que Dios reconoce los débiles y tiernos impulsos que el paganismo había ignorado por completo? Tomemos por ejemplo el arrepentimiento: el hombre que no puede corregir sus acciones puede al menos arrepentirse de sus errores. Pero para el paganismo esta facultad de arrepentimiento era puramente superflua, un extra que llega demasiado tarde. El cristianismo adoptó esta facultad nuestra y la convirtió en la única que apela directamente al corazón de Dios. Y después de que la noche de la Edad Media cubriera de improperios incluso los impulsos más generosos de la carne, y definiera la realidad de tal modo que sólo una naturaleza de esclavo podía congeniar con ella, ¿en qué consistió el *sursum corda** del platonizante Renacimiento, si no en la proclamación de que el arquetipo de la verdad de las cosas exigía una respuesta, en el sentido más amplio, de todo nuestro ser estético? ¿Cuál fue la misión que se propusieron Lutero y Wesley, sino la de apelar a unas facultades que incluso el más vulgar de los hombres poseía —la fe y la desesperación—, unas facultades que tenían sin embargo un carácter personal y no requerían ninguna intermediación sacerdotal, y que ponían a su propietario cara a cara con Dios? ¿Cuál fue la causa del éxito fulgurante de Rousseau, sino las garantías que ofrecía de que la naturaleza del hombre estaba

* En latín: ¡arriba los corazones! (N. del t.).

en armonía con la naturaleza de las cosas, si no fuera por la corrupción paralizadora de la costumbre? ¿Cómo lograron Kant y Fichte, Goethe y Schiller, inspirar entusiasmo en su época, si no fue porque dijeron: "Usa todas tus facultades; esa es la única obediencia que exige el universo"? Y el evangelio del trabajo de Carlyle, ¿acaso nos emociona por algo más que por su afirmación de que el universo sólo nos impone una tarea que está al alcance del más humilde? El credo de Emerson, según el cual todo lo que ha sido y todo lo que será se encuentra aquí mismo, en el envolvente ahora, y según el cual el hombre sólo debe obedecerse a sí mismo —«aquél que esté dispuesto a reposar en lo que *es*, forma parte del Destino»—, sirve de exorcismo contra cualquier escepticismo sobre la pertinencia de las propias facultades naturales.

En resumen, la única verdad que revelan a sus discípulos las épocas más solventes es: «¡Hijo del Hombre, levántate sobre tus pies y hablaré contigo!» Pero ha sido suficiente para satisfacer en gran medida sus necesidades racionales. *In se* y *per se*, ninguna de estas fórmulas ha definido mejor la esencia universal que la *x* agnóstica; pero la mera garantía de que mis facultades, tal como son, no resultan irrelevantes para el universo sino totalmente pertinentes; que el universo se dirige a ellas y de algún modo reconocerá su respuesta; que puedo ponerme a su altura si quiero, y no ser sólo un despojo; todo eso basta para que lo sienta racional en el sentido anteriormente descrito. Nada puede ser más absurdo que esperar el triunfo definitivo de una filosofía que se niegue a legitimar, enfáticamente incluso, nuestras tendencias emocionales y prácticas más poderosas. El fatalismo, cuya solución ante cualquier crisis de conducta es "todo esfuerzo es vano" nunca logrará reinar de forma absoluta, pues el impulso de plantar cara a la vida es indestructible en la especie. Los credos morales que apelan a tal impulso tendrán un gran éxito más allá de su inconsistencia, su vaguedad y su dudosa capacidad de fijar las expectati-

vas. El hombre necesita una regla para su voluntad, y si no le es dada la inventará por sí mismo.

Obsérvese sin embargo una importante consecuencia de todo esto. Los impulsos activos de los hombres se dan en combinaciones tan diversas que una filosofía adecuada en este sentido para Bismarck será casi con toda certeza inadecuada para un lánguido poeta. En otras palabras, cabe anticipar que una filosofía que niegue toda relevancia a la seriedad, al esfuerzo, a la esperanza, que diga que la naturaleza de las cosas es radicalmente extraña a la naturaleza humana, no puede tener éxito, pero no cabe anticipar qué dosis particular de esperanza o de gnosticismo respecto a la naturaleza de las cosas habrá de contener la filosofía que se imponga finalmente. En resumen, es casi seguro que el temperamento personal se dejará notar en este punto, y que por más que los hombres insistan en que el universo se dirija a ellos de un modo u otro, pocos insistirán en que lo haga exactamente del mismo modo. En otras palabras, entramos aquí en la esfera de lo que Matthew Arnold[30] gusta de llamar *Aberglaube*:* todas ellas legítimas, inexpugnables, y sin embargo condenadas a eternas variaciones y disputas.

Tomemos el idealismo y el materialismo como ejemplos de lo que quiero decir, y supongamos por un momento que ambos ofrecen una concepción dotada de igual claridad y consistencia teórica, y que ambos determinan igualmente bien nuestras expectativas. Un hombre de constitución emocional escogerá el idealismo, mientras que otro hombre escogerá el materialismo. En nuestros días, todas las naturalezas sentimentales, amantes de la intimidad y la conciliación, tienden a la fe idealista. ¿Por qué? Porque el idealismo confiere a la naturaleza de

* En alemán: superstición. (N. del t.).

las cosas esa clase de parentesco con nuestra individualidad personal. Nuestros propios pensamientos son lo más familiar para nosotros, aquello que nos causa menos miedo. Decir pues que el universo es esencialmente pensamiento es como decir que yo lo soy todo, al menos en potencia. No hay ningún rincón que me sea radicalmente extraño, sino que la *intimidad* lo penetra todo. En ciertas mentes sensibles y egoístas, esta concepción de la realidad tomará un aire cerrado, estrecho y enfermizo. Todo lo sentimental y mojigato será sagrado para esas mentes. Todos los elementos de la realidad que en opinión de los hombres fuertes y de sentido común están allí porque ponen a prueba sus propias facultades —todos los elementos duros, ásperos, la ola del mar, el viento del norte, todo lo que niega a la persona, todo lo que democratiza— quedan suprimidos porque no encajan con el deseo de comunión. Ahora bien, es justamente el goce que produce este elemento el que empuja a algunos hombres hacia la hipótesis materialista o agnóstica, como reacción polémica contra el extremo opuesto. Tales hombres encuentran algo enfermizo en una vida que no conoce nada más que intimidad. Hay en ellos un deseo insuperable de escapar por momentos a la personalidad, de recrearse en la acción de fuerzas que no tienen ningún respeto por nuestro ego, de dejar que suban las mareas, aunque nos pasen por encima. En mi opinión, el conflicto entre esas dos clases de temperamento estará siempre presente en filosofía. Algunos hombres seguirán insistiendo en la razón, en la conciliación que se halla en el corazón de las cosas, y *de acuerdo con* la cual podemos actuar; otros, en la opacidad del hecho en bruto *contra* el cual debemos actuar.

Ahora bien, hay un elemento en nuestra vida activa que la religión cristiana ha reconocido enfáticamente, pero que los filósofos han tratado de apartar de nuestra vista con gran deshonestidad, en el intento de fundar sistemas dotados de una certeza absoluta. Me refiero al elemento de la fe. La fe signifi-

ca la creencia en algo respecto a lo cual la duda es aún teóricamente posible; y como la prueba de la creencia es la disposición a actuar, puede decirse que la fe es la disposición a actuar por una causa cuyo buen resultado no está garantizado de antemano. Se trata en realidad de la misma cualidad moral que en asuntos prácticos llamamos coraje; y entre los hombres de naturaleza vigorosa habrá una gran tendencia a introducir una cierta dosis de incertidumbre en su credo filosófico, del mismo modo que el riesgo introduce cierta exaltación en las actividades mundanas. Las filosofías absolutamente certificadas que persiguen lo *inconcussum** son fruto de naturalezas mentales en las cuales la pasión por la identidad (que tal como hemos visto es sólo un factor dentro del apetito racional) ejerce un dominio anormalmente exclusivo. En el hombre medio, al contrario, la capacidad de confiar, de arriesgar un poco más allá de la evidencia estricta, es una función esencial. Cualquier forma de concebir el universo que apele a esta generosa disposición y haga parecer que el hombre contribuye individualmente a actualizar la verdad cuya realidad metafísica quiere asumir, contará sin duda con muchas adhesiones.

Los filósofos científicos de nuestros días insisten firmemente en la necesidad de la fe como ingrediente de nuestra actitud mental; pero por un capricho singularmente arbitrario, dicen que sólo es legítima cuando es usada en interés de una proposición particular: a saber, la proposición de que el curso de la naturaleza es uniforme. Que la naturaleza seguirá obedeciendo mañana las mismas leyes que obedece hoy es, según admiten todos, una verdad que ningún hombre puede *conocer*; pero es preciso que la postulemos, en interés tanto de la cognición como de la acción. Tal como dice Helmholtz: «Aquí sólo cabe un consejo: ¡confía y actúa!».** Y tal como insiste el profesor

---

* En latín: inconmovible. (N. del t.).

** «Hier gilt nur der eine Rath: vertraue un handle!» (N. del t.).

Bain: «Nuestro único error es tratar de dar alguna razón o justificación de este postulado, tratarlo como algo más que una petición de principio».

Sin embargo, cuando se trata de cualquier otra posible verdad, un buen número de nuestros contemporáneos más influyentes piensan que una actitud de fe no sólo es ilógica sino vergonzosa. La fe en un dogma religioso del que no tenemos ninguna prueba externa, pero que nos sentimos tentados de postular en razón de nuestros intereses emocionales, del mismo modo que postulamos la uniformidad de la naturaleza en razón de nuestros intereses intelectuales, es calificada por el profesor Huxley como «la forma más baja de inmoralidad». Las citas de esta clase podrían multiplicarse casi indefinidamente entre los líderes de la *Aufklärung** moderna. Tomemos por ejemplo el artículo del profesor Clifford acerca de la «Ética de la creencia». Clifford califica de «culpa» y de «pecado» incluso la creencia en la verdad, si no se dispone de «pruebas científicas». Pero ¿en qué puede consistir ser un genio, si no es en que *con las mismas pruebas científicas* que otros hombres, descubre más verdades que ellos? ¿Por qué proclama sin miedo Clifford su creencia en la teoría del autómata consciente, por más que las "pruebas" que tiene delante son las mismas que mueven al Sr. Lewes[31] a rechazarla? ¿Por qué cree en la existencia de unidades primordiales de «materia mental» en base a unas pruebas que no tienen ninguna fuerza a ojos del profesor Bain? Simplemente porque, igual que todo ser humano dotado de una mínima originalidad mental, es especialmente sensible a las pruebas que apuntan en una cierta dirección. Es totalmente inútil esforzarse por suprimir tal sensibilidad tildándola de distorsión subjetiva y poniéndola en el origen de todos los males. ¡Ya pueden llamarla "subjetiva" si quieren! ¡Y "distor-

* En alemán: Ilustración. (N. del t.).

sión", en el caso de aquellos que salgan perjudicados por ella! Pero si resulta de ayuda para aquellos que, como dice Cicerón, «vim naturae magis sentiunt»,* no es nada malo sino todo lo contrario. Más allá de lo que cada cual pueda pretender, en la formación de nuestras opiniones filosóficas interviene completamente el hombre que hay en nosotros. El intelecto, la voluntad, el gusto y la pasión cooperan en este asunto igual como lo hacen en los asuntos prácticos; y tenemos suerte si la pasión en cuestión no es algo tan mezquino como el amor por el éxito personal frente al filósofo que tenemos delante. La absurda abstracción de un intelecto que enumera verbalmente todas sus pruebas y estima cuidadosamente las probabilidades de las mismas en función de una simple fracción, y no se deja alterar por nada más que por la magnitud del denominador y del numerador, es tan inepta idealmente como realmente imposible. Resulta casi increíble que un filósofo en activo pretenda que se pueda construir o se haya construido nunca una filosofía sin la contribución de las preferencias, las creencias o la intuición de la persona. ¿Cómo han logrado atrofiar su visión de la realidad de la naturaleza humana hasta el punto de no percibir que todo filósofo —o todo hombre de ciencia— cuya iniciativa tenga algún valor para la evolución del pensamiento parte siempre de una especie de ciega convicción en que la verdad debe hallarse en una dirección antes que en otra, de una especie de confianza anticipada en que puede hacer funcionar su idea, y en que sus mejores resultados han sido el fruto de este empeño? Estos diferentes instintos mentales de los hombres son las variaciones espontáneas en las que se basa la lucha por la existencia intelectual. Las concepciones más aptas sobreviven, y los nombres de sus valedores brillan junto a ellas para toda la posteridad.

---

* «Mejor perciben la potencia de la naturaleza». (N. del t.).

Por más que luchemos, estamos atrapados en el lazo. La única alternativa a la fe es la nulidad mental. Lo que más disfrutamos de un Huxley o de un Clifford no es la erudición del profesor, sino la personalidad humana que está dispuesta a darlo todo por aquello que cree correcto, más allá de las apariencias. El hombre concreto sólo tiene un interés: acertar. Éste es el arte más grande de todos para él, y cualquier medio que le ayude en esta empresa es válido. El hombre llega al mundo desnudo, y entre la naturaleza y él no hay reglas de guerra civilizada. Las reglas del juego científico, las cargas de prueba, las presunciones, los *experimenta crucis*, las inducciones completas y demás, sólo comprometen a aquellos que aceptan entrar en el juego. En realidad, todos entramos más o menos en él, en la medida en que nos ayuda a alcanzar nuestro fin. Pero ¿qué diremos de estos medios si ponen en peligro nuestro objetivo y nos restan credibilidad simplemente porque son demasiado lentos para reconocer nuestro acierto anticipado, fruto de la intuición o de cualquier otro medio? Si todas las obras de Clifford fueran olvidadas, a excepción de la "Ética de la creencia", tal vez figuraría en los futuros tratados de psicología como una ilustración más del caso de aquel pobre desgraciado a quien la asociación de ideas lleva a preferir su propio oro a todos los bienes que podría comprar con él.

En resumen, si yo he nacido con una capacidad general de respuesta ante las pruebas que me permite adivinar la verdad y actuar de acuerdo con ella, y beneficiarme de todo lo que produce la acción correcta, mientras que mi vecino menos capacitado (paralizado por sus escrúpulos y esperando unas pruebas que no se atreve a anticipar, por más que desee hacerlo) sigue temblando en el umbral, ¿qué ley me prohibirá recoger los beneficios de mi superior sensibilidad innata? Por supuesto, el riesgo de dar crédito o no a mi creencia en estos casos corre de mi parte, igual que en cualquier otra de las grandes decisiones prácticas de la vida. Si mis facultades innatas

son buenas, soy un profeta; si son malas, soy un fracasado: la naturaleza me escupe de su seno y ahí termina todo para mí. En el juego total de la vida la apuesta somos nosotros mismos cada vez; y si nuestra parte teórica nos guía hacia una conclusión, tendremos que apostarnos a nosotros mismos por ella, por más inconsistente que sea.*

Pero ¿acaso no estoy desperdiciando palabras al justificar de una forma tan prolija algo que a la mayoría de los lectores con algún sentido de la realidad les parecerá una obviedad? No podemos vivir o pensar sin recurrir en alguna medida a la fe. La fe es sinónima de una hipótesis de trabajo. La única diferencia es que mientras algunas hipótesis pueden refutarse en cinco minutos, otras pueden sostenerse durante siglos. Un químico que sospeche que un determinado papel de pared contiene arsénico, y tenga la suficiente fe en ello como para tomarse la molestia de poner un poco del papel en una botella de hidrógeno, descubrirá por el resultado de esa acción si estaba en lo cierto o no. Pero teorías como la de Darwin, o como la de la constitución cinética de la materia, pueden requerir el trabajo de generaciones enteras para su comprobación, en el curso de la cual cada verificador aplicará un sencillo procedimiento:

---

* El mandato que nos impone la ciencia de no creer nada que no esté aún verificado por los sentidos es como máximo una regla prudencial dirigida a maximizar la corrección de nuestro pensamiento y minimizar nuestros errores *a largo plazo*. En el caso particular, a menudo perdemos ocasiones de acercarnos a la verdad por obedecerlo; pero en conjunto es más seguro seguirlo de forma consistente, pues no hay duda de que las ganancias terminarán por cubrir las pérdidas. Es algo parecido a las reglas de probabilidad que gobiernan el juego y los sistemas de seguro, de acuerdo con las cuales apostar por el conjunto nos pone a cubierto de las pérdidas en el detalle. Pero la filosofía de cubrir las apuestas requiere que haya efectivamente un largo plazo, lo cual la vuelve inaplicable a la cuestión de la fe religiosa tal como se le plantea al hombre individual. Éste no juega al juego de la vida para evitar las pérdidas, pues no trae nada consigo que pueda perder; juega para ganar; para él es siempre todo o nada, pues el largo plazo que existe sin duda para la humanidad no existe para él. Permítasele pues dudar, creer o negar: el riesgo es sólo suyo y tiene un derecho natural a escoger qué prefiere. (N. del a.).

actuará como si fuera cierta, y esperará que el resultado le defraude si su asunción es falsa. Cuanto más se retrasa el desengaño, mayor es la fe que tiene en su teoría.

En lo referente a cuestiones como Dios, la inmortalidad, la moral absoluta y la libertad, ningún creyente que no sea un seguidor del Papa pretende en nuestros días que su fe sea de una naturaleza esencialmente distinta; siempre pueden poner en duda su credo. Sin embargo, están íntimamente convencidos de que las opciones en su favor son lo bastante grandes como para justificar que actúen desde el primer momento como si su creencia fuera verdad. La corroboración o el repudio de esta verdad por la naturaleza de las cosas puede quedar diferida hasta el día del juicio. Lo que piensa el creyente puede resumirse como sigue: "*Espero* que esta verdad triunfe entonces con una gloria diez veces mayor; pero si resultara, como ciertamente puede suceder, que he vivido mis días en un engaño, prefiero haber sido víctima de *este* engaño que haber sido lo bastante listo como para adivinar un mundo como el que se revelaría en aquel momento más allá de toda duda". En pocas palabras, *tomamos partido* contra el materialismo del mismo modo que *tomaríamos partido*, si tuviéramos ocasión, contra el segundo imperio francés o contra la Iglesia de Roma, o contra cualquier otro orden de cosas que despertara en nosotros una repugnancia lo suficientemente grande como para determinar una acción enérgica, pero demasiado difusa como para traducirse en una argumentación precisa. Nuestras razones son ridículas en comparación con la magnitud de nuestro sentimiento, y sin embargo actuamos sin dudarlo de acuerdo con este último.

Deseo llamar ahora la atención sobre algo que hasta donde yo sé nadie ha señalado con claridad hasta el momento, a saber, que la creencia (medida en virtud de la acción) no sólo rebasa y debe rebasar constantemente los límites de la evidencia científica, sino que hay un cierto tipo de verdades que

encuentran en la creencia tanto a un factor como a un confesor; y que en relación con esta clase de verdades, la fe no sólo es lícita y pertinente, sino esencial e indispensable. Estas verdades no se convierten en tales hasta que nuestra fe las hace verdad.

Supongamos, por ejemplo, que estoy haciendo escalada en los Alpes y que para mi desgracia he ido a parar a una posición de la que sólo puedo salir dando un tremendo salto. A falta de experiencias parecidas, no tengo ninguna prueba de mi capacidad de realizar el salto; pero la esperanza y la confianza en mí mismo me convencen de que no fallaré, y dan fuerza a mis pies para ejecutar un acto que a falta de tales emociones subjetivas habría sido tal vez imposible. Pero supongamos, por el contrario, que predominan las emociones de miedo e inseguridad; o supongamos que acabo de leer la «Ética de la creencia» y considero que sería un pecado actuar en base a un supuesto no verificado por la experiencia previa. Pues bien, en tal caso podría suceder que dudara tanto tiempo que al final, agotado y tembloroso, me lanzara al vacío en un momento de desesperación, perdiera pie y cayera al abismo. En este caso (y hay muchísimos del mismo tipo) la sabiduría consiste claramente en creer aquello que uno desea; pues la creencia es una de las condiciones preliminares indispensables para la realización de su objeto. *Hay casos en los cuales la fe crea su propia verificación.* Cree y tal vez tendrás razón, porque lograrás salvarte; duda y tal vez tendrás razón también, porque perecerás en el intento. La única diferencia es que creer resulta enormemente ventajoso.

Los movimientos futuros de las estrellas o los hechos de la historia pasada están fijados de una vez para siempre, me gusten o no. Son algo dado e independiente de mis deseos, y en lo relativo a esta clase de verdades las preferencias subjetivas no tienen ninguna influencia; no pueden hacer más que oscurecer nuestro juicio. Pero siempre que haya un elemento

de contribución personal mía en la determinación de un hecho, y siempre que esta contribución personal exija un cierto grado de energía subjetiva, la cual requiera a su vez un cierto grado de fe en el resultado: es decir, siempre que el hecho futuro esté en último término condicionado por mi fe actual en él, ¡qué tonto sería si me negara a mí mismo la posibilidad de aplicar el método subjetivo, el método de la creencia basada en el deseo!

En toda proposición cuyo alcance sea universal (y tal es el caso de todas las proposiciones filosóficas), los actos del sujeto y sus consecuencias durante toda la eternidad están incluidos en su fórmula. Si *M* representa el mundo entero *menos* la reacción del pensador frente a él, y si $M + x$ representa la materia total de las proposiciones filosóficas (donde x ocupa el lugar de la reacción del pensador y sus resultados), algo que podría ser una verdad universal si el término x fuera de cierto tipo, podría convertirse en un error patente si x tuviera otro carácter. Que nadie diga que x es un componente demasiado infinitesimal como para cambiar el carácter de la inmensa totalidad de la que forma parte. Todo depende del punto de vista de la proposición filosófica en cuestión. Si tenemos que definir el universo desde el punto de vista de la sensibilidad, la materia relevante para nuestro juicio es el reino animal, por insignificante que éste sea en términos cuantitativos. La definición moral del mundo podría depender de fenómenos de alcance aún más limitado. En resumen, una extensa frase puede ver invertido su significado por la adición de dos letras, *n-o*; un conglomerado gigantesco puede ver roto su inestable equilibrio en un sentido o en otro por la caída de un objeto del peso de una pluma.

Un par de ejemplos aclararán esta idea. La filosofía de la evolución nos ofrece hoy un nuevo criterio para distinguir éticamente entre el bien y el mal. Según dicha filosofía, el carácter subjetivo de los criterios previos nos ha dejado encallados en

variaciones de la opinión y del *status belli*. Aquí tenemos en cambio un criterio que es objetivo y fijo: *Bueno es aquello que está destinado a prevalecer o a sobrevivir*. Pero inmediatamente nos damos cuenta de que tal criterio sólo puede seguir siendo objetivo en la medida en que yo mismo y mi propia conducta queden al margen. Pues lo que prevalece y sobrevive lo hace gracias a mi ayuda, y no puede hacerlo sin ella; otra cosa prevalecería si yo alterara mi conducta; luego ¿de qué va a servirme preguntar cuál va a ser el curso de los acontecimientos cuando me encuentre en la necesidad de decidir entre diversas conductas, si cada una de ellas es susceptible de alterar, según cabe suponer, el curso de los acontecimientos? Si el curso de los acontecimientos depende de la dirección que tome yo, es evidente que yo no puedo esperarlos para tomar una dirección. El evolucionista sólo puede utilizar su criterio si aplica el método servil de prever el curso que tomaría la sociedad *si no fuera por él*, poner una mordaza sobre todas sus idiosincrasias personales en cuanto a deseos e intereses, contener la respiración y caminar de puntillas a la cola de todo, siempre a remolque y poniendo cuidado en no desviarse. Tal vez algunas criaturas piadosas encuentren placer en una conducta como ésta, pero no sólo viola el deseo general de guiar antes que ir a la cola (un deseo que no puede ser nunca inmoral si guiamos bien), sino que tratado como debería tratarse cualquier principio ético —a saber, como una regla válida para todos los hombres— llevaría a su refutación práctica en la forma de un punto muerto general. Si todos los hombres de bien se echaran atrás y esperaran órdenes del resto, el resultado sería el estancamiento absoluto. ¡Alegrémonos pues de que algunos hombres de moral dudosa aporten alguna iniciativa que ponga las cosas en marcha otra vez!

No se trata de ninguna caricatura. Ningún evolucionista con criterio debería dudar de que los individuos pueden alterar el curso del destino. Para el evolucionista todo tiene un origen

pequeño, en un brote que puede ser segado, y segado por una fuerza nada formidable. Las razas y las tendencias humanas siguen la misma ley, y tienen también orígenes pequeños. Lo mejor, según la evolución, es aquello que tiene el final más grande. Ahora bien, si una raza de hombres ilustrados en la filosofía evolucionista y capaces de predecir el futuro fuera capaz de reconocer en una tribu que surgiera junto a ellos las condiciones para una supremacía futura; si pudieran ver que su propia raza sería finalmente borrada de la existencia por los recién llegados, a menos que algo alterara su expansión; tales sabios tendrían dos opciones frente a ellos, ambas en perfecta armonía con el criterio evolucionista: termina con la nueva raza *ahora*, y la nuestra sobrevivirá; ayuda a la nueva raza, y ésta sobrevivirá. En ambos casos la acción es correcta según el criterio evolucionista: es una acción a favor del bando ganador.

Así pues, la fundamentación evolucionista de la ética sólo es puramente objetiva para el rebaño de nulidades cuyos votos no cuentan en el curso de los acontecimientos. Pero para los demás, para los potentados o para los líderes de opinión, y en general para todos aquellos cuya actividad, posición o genio se traduce en una amplia influencia, así como para el resto de nosotros, cada uno en su medida, siempre que adoptamos una causa contribuimos a la determinación del criterio de bondad evolucionista. El discípulo realmente sabio de esta escuela admitirá pues la fe como un factor ético último. Cualquier filosofía que convierta preguntas como "¿cuál es el tipo ideal de humanidad?", "¿qué debemos reconocer como virtud?", "¿qué conducta es buena?" en dependientes de la pregunta "¿qué va a triunfar?", debe reintroducir la creencia personal como una de las condiciones últimas de la verdad. Pues el éxito depende muchas veces de la energía del acto; y esta energía a su vez de nuestra fe en que no vamos a fallar; y esta fe a su vez de la fe en que tenemos razón... con el resultado de que esta fe se verifica a sí misma.

Tomemos por ejemplo la cuestión del optimismo o el pesimismo, que está dando tanto que hablar en Alemania estos días. Todo ser humano debe decidir en algún momento si la vida merece ser vivida. Supongamos que al contemplar el mundo y ver cuánta miseria, cuánta decrepitud, cuánta maldad y dolor hay en él, y cuán inseguro es su propio futuro, cede a la conclusión pesimista, cultiva el disgusto y el miedo, deja de luchar y finalmente comete suicidio. Con ello añade a la masa *M* de fenómenos mundanos, independientes de su subjetividad, el complemento subjetivo *x*, que convierte el conjunto en un cuadro absolutamente negro, sin ningún atisbo de bondad. Así completado y verificado por su reacción moral y por el acto que la corona, el pesimismo resulta ser verdadero más allá de toda duda. *M* + *x* expresa un estado de cosas totalmente negativo. La creencia del hombre aportó todo cuanto faltaba para que fuera así, y en consecuencia la creencia es correcta.

Pero ahora supongamos que dados los mismos hechos malignos *M*, la reacción *x* fuera exactamente la inversa; supongamos que en lugar de entregarse al mal se enfrenta a él, y descubre en la superación del dolor y en el desafío del miedo una alegría más profunda y maravillosa que ningún placer pasivo; supongamos que tiene éxito en su empeño y que su valerosa subjetividad demuestra ser más fuerte que todos los males que puedan acosarle: ¿acaso no reconocerá todo el mundo que la maldad de M es en este caso la *conditio sine qua non* de la bondad de *x*? ¿Acaso no afirmará todo el mundo sin dudarlo que un mundo apto únicamente para seres humanos de salón, susceptibles de toda clase de goces pasivos pero que no conocen la independencia, el coraje o la fortaleza, es un mundo inconmensurablemente inferior desde el punto de vista moral que un mundo diseñado para sacar del hombre toda su resistencia y su energía moral? Tal como dice James Hinton:[32]

> Los pequeños inconvenientes, esfuerzos y dolores; sólo a través de ellos sentimos propiamente que vivimos. Sin ellos, la existencia sería insignificante o peor; superarlos por completo es una desgracia. Por eso los hombres se entregan a los deportes atléticos, dedican sus vacaciones a escalar montañas, no encuentran nada tan agradable como aquello que pone a prueba su resistencia y su energía. Así es como estamos hechos. Tal vez sea un misterio y una paradoja; pero es un hecho. Ahora bien, este deleite en el esfuerzo va en función de la intensidad de cada vida; a mayor equilibrio y vigor físico, mayor satisfacción puede hallarse en el esfuerzo. Un hombre enfermo no podría soportarlo. La línea del sufrimiento gozoso no es fija; fluctúa en función de la perfección de la vida. [...] Que nuestros dolores sean insoportables, horribles, abrumadores, aplastantes, que no podamos responder a ellos más que con el desánimo y con una estólida impaciencia, sólo transformada en paciencia por el agotamiento, que nuestros dolores sean así de insoportables, digo, no significa que éstos sean excesivos, sino que nosotros *somos débiles*. No llevamos la vida que nos corresponde. [...] Vemos así que el dolor no es necesariamente un mal, sino un elemento esencial del bien más elevado.*

Pero el bien más elevado sólo puede alcanzarse cuando llevamos la vida que nos corresponde; y eso sólo es posible con la ayuda de una energía moral nacida de la fe en que de un modo u otro lo lograremos, si somos lo bastante perseverantes. Este mundo *es* bueno, debemos decir, pues es aquello que nosotros hacemos de él, y está en nuestras manos hacer que lo sea. ¿Cómo podemos excluir del conocimiento de cierta verdad una

---

* *Life of James Hinton*, pp. 172, 173. Véase también el excelente capítulo sobre "Faith and Sight" en *Mystery of Matter*, de J. Allanson Picton. El *Mystery of Pain* de Hinton seguirá siendo siempre sin duda un texto clásico sobre este tema. (N. del a.).

fe que está implicada en la creación misma de esta verdad? *M* se encuentra aún indeterminado, podría formar parte de un pesimismo completo, por un lado, o bien de un meliorismo, de un optimismo moral (en cuanto distinto del sensual) por el otro. Todo depende del carácter de la contribución personal *x*. Siempre que los hechos sobre los que tratamos incluyan tal contribución, es lógico, legítimo e inatacable que creamos en lo que deseamos. La creencia crea su propia verificación. El pensamiento se convierte literalmente en padre del hecho, del mismo modo que el deseo fue padre del pensamiento.*

Pasemos ahora a la pregunta crucial de la vida —la cuestión de si éste es en el fondo un universo moral o no— y veamos si cabe aplicarle legítimamente el método de la fe. Se trata en último término de la cuestión del materialismo. ¿Consiste el mundo en una simple actualidad en bruto, una existencia *de facto* acerca de la cual lo más profundo que puede decirse es que simplemente es? ¿O son los juicios de *mejor* o *peor*, de lo que *debe ser*, tan íntimamente pertinentes en relación con los fenómenos como el simple juicio *es* o *no es*? Los teóricos materialistas dicen que los juicios de valor son en sí mismos meras cuestiones de hecho; que las palabras "bueno" y "malo" no tienen sentido más allá de unas pasiones y de unos intereses subjetivos que podríamos cambiar a voluntad, al menos por lo que respecta a nuestros deberes con el universo no humano. Así, cuando un materialista dice que es mejor para él sufrir un

* Obsérvese que en todo esto no se ha dicho una sola palabra acerca de la libertad. Todo ello vale tanto para un universo predeterminado como para uno indeterminado. Si $M + x$ está fijado por adelantado, la creencia que lleva a x y el deseo que alimenta la creencia están también fijados. Pero en ambos casos tales estados subjetivos constituyen una condición fenoménica necesariamente previa a los hechos; necesariamente constitutiva, por lo tanto, de la verdad $M + x$ que estamos buscando. Sin embargo, en caso de que los actos libres fueran posibles, la fe en su posibilidad, al aumentar la energía moral que da origen a ellos, incrementará su frecuencia en un individuo dado. (N. del a.).

gran perjuicio que romper una promesa, sólo quiere decir que sus intereses sociales se hallan tan íntimamente ligados al cumplimiento de su palabra que, una vez asumidos tales intereses, realmente *es* mejor para él cumplir la promesa cueste lo que cueste. Pero los intereses mismos no son buenos ni malos, excepto tal vez en relación con algún orden ulterior de intereses, los cuales serán a su vez meros datos subjetivos carentes de bondad o maldad.

Para los moralistas absolutos, por el contrario, los intereses no son simplemente una forma de sentirse: son algo que es preciso creer y obedecer. No sólo es mejor para mis intereses sociales que yo cumpla mi promesa, sino que es también mejor para mí que tenga tales intereses, y mejor para el cosmos que me tenga a mí. Igual que la vieja del relato que decía que el mundo reposa sobre una roca, y luego explicaba que la roca reposa sobre otra roca, y cuando se veía acosada por las preguntas decía que de allí para abajo todo eran rocas, quien crea que éste es un universo moral debe sostener que el orden moral reposa sobre un *deber ser* absoluto y definitivo, o bien que de allí para abajo todo son *deberes.*[*]

La diferencia práctica entre este moralista objetivo y el otro es enorme. Cuando sus sentimientos morales están en conflicto con los hechos de su entorno, el subjetivista moral siempre puede buscar la armonía rebajando la sensibilidad de sus sentimientos. Siendo éstos meros datos, ni buenos ni malos en sí mismos, puede pervertirlos o adormecerlos por cualesquiera medios que tenga a su alcance. La sumisión, el compromiso, la obsecuencia, las capitulaciones de conciencia, son nombres convencionalmente oprobiosos para lo que de acuerdo con sus principios, en caso de que fueran seguidos con éxito, sería la

---

[*] En ambos casos, como explica un artículo posterior (véase la pág. 233), el *deber ser* que el moralista considera vinculante para *él* debe estar fundado en el sentir de algún otro pensador, o conjunto de pensadores, a cuyas demandas se pliega él individualmente. (N. del a.).

forma más sencilla y loable de alcanzar la armonía entre las relaciones internas y externas, que es todo el significado que tiene el bien para él. El moralista absoluto, en cambio, no es libre de buscar la armonía sacrificando sus intereses ideales cuando éstos entran en conflicto con el mundo. Para él, estos ideales deben ser tal como son y de ningún otro modo. Se impone pues la resistencia, la pobreza, el martirio si fuera necesario, en una palabra, la tragedia: tales son los solemnes rituales de su fe interior. No quiere decir eso que la contradicción entre ambos se dé cada día; en los asuntos ordinarios todas las escuelas morales están de acuerdo. Sólo las raras emergencias de la vida ponen a prueba nuestro credo: cuando las máximas de la rutina fallan y debemos recurrir a nuestros dioses. No puede decirse entonces que "¿Es éste un mundo moral?" sea una pregunta sin sentido e imposible de verificar por versar sobre algo no fenoménico. Cualquier pregunta a la que puedan darse respuestas contrarias que lleven a comportamientos contrarios, como en este caso, tiene sentido. Y parece que al responder a esta pregunta deberíamos proceder exactamente como lo hace el filósofo natural al poner a prueba una hipótesis. Éste deduce de la hipótesis una acción experimental, x; y añade esta acción a los hechos M ya existentes. Si la hipótesis encaja con ellos es verdadera; si no, se produce una discrepancia. Los resultados de la acción corroboran o refutan la idea de la que proceden. Lo mismo ocurre aquí: la verificación de la teoría del carácter objetivamente moral del mundo puede consistir en que si actúas de acuerdo con esta teoría no se verá contestada por nada que surja más adelante como fruto de tu teoría; armonizará tan bien con la tendencia general de la experiencia que esta última terminará por adoptarla, por así decir, o a lo sumo por darle una interpretación más amplia, sin obligarte de ningún modo a cambiar la esencia de su formulación. Si éste fuera un universo objetivamente moral, todos los actos que realizo en base a esta premisa, todas las expectativas que establezco a partir de ella,

tenderán a encajar cada vez más perfectamente con los fenómenos ya existentes. $M + x$ estarán en consonancia; y cuanto más tiempo viva, y más frutos de mi actividad salgan a la luz, más satisfactorio será el consenso. Mientras que, si el universo no fuera moral y yo supusiera erróneamente que lo es, el curso de la experiencia no haría sino poner obstáculos en el camino de mi creencia, y sería cada vez más difícil de expresar en su lenguaje. Habría que invocar cada vez un nuevo epiciclo de hipótesis subsidiarias para lograr una apariencia transitoria de concordancia entre los términos discrepantes; y al final incluso este recurso fallaría.

Si, por el contrario, asumiera correctamente que el universo no es moral, ¿en qué consistiría mi verificación? Pues en que al tomarme a la ligera los intereses morales, al no creer que existiera ningún deber respecto a *ellos* (pues el deber sólo existiría *entre* ellos y otros fenómenos), y por lo tanto al renunciar a ellos siempre que me resultara difícil satisfacerlos, en definitiva, al negarme a adoptar una actitud trágica, podría lidiar más satisfactoriamente a la larga con los hechos de la vida. "Todo es vanidad" es desde esta perspectiva el epítome de la sabiduría. Por más que ciertas series limitadas de acontecimientos puedan tener una gran apariencia de seriedad, quien trate las cosas en conjunto con un cierto grado de escepticismo sano y de ligereza radical verá su hipótesis epicúrea cada vez más verificada por sus frutos prácticos, no sólo porque le evitarán el dolor sino porque premiarán su sagacidad. En cambio, quien se atrinchere erróneamente en la idea de que ciertas cosas deben ser, en términos absolutos, y rechace la verdad de que en el fondo no hay ninguna diferencia entre que una cosa sea o que no sea, se verá cada vez más frustrado, desorientado y confundido por los hechos del mundo, y para su trágico desengaño la acumulación de la experiencia parecerá alejarle cada vez más de aquella expiación y reconciliación que se dan a menudo en ciertas tragedias parciales.

Anestesia es la palabra clave para el escéptico que se sabe acorralado y contra las cuerdas. *Energía* es la palabra clave para el moralista. Actúa de acuerdo con mi credo, exclama este último, y los resultados de tus acciones demostrarán la verdad de este credo, y la infinita seriedad de las cosas. Actúa de acuerdo con el mío, dice el epicúreo, y los resultados demostrarán que la seriedad no es sino un reflejo superficial en un mundo fundamentalmente trivial. Tú y tus actos, así como la naturaleza de las cosas, quedaréis envueltos en una única fórmula, la universal *vanitas vanitatum*.

En beneficio de la simplicidad, he escrito como si tal verificación pudiera darse en la vida de un solo filósofo, lo cual es manifiestamente falso, pues los teóricos siguen enfrentados entre sí y los hechos del mundo dan cobertura a ambos. Más bien cabe esperar que en una cuestión de tal envergadura la verificación deba ir a cargo de la experiencia de toda la raza humana, y que no se podrá "disponer" de toda la evidencia hasta la suma final de las cosas, cuando el último hombre haya dicho lo que tenga que decir y hecho su contribución a la todavía incompleta x. Entonces la prueba estará completa; entonces se pondrá de manifiesto más allá de toda duda si la x moralista ha logrado llenar el espacio en blanco que impedía que la M del mundo formara una unidad armónica y homogénea, o si la x no moralista ha dado los últimos toques que hacían falta para que M pareciera tan vana en su aspecto externo como lo fue siempre en el interno.

Pero si las cosas son así, ¿no resulta obvio que los hechos M, tomados *per se*, no pueden justificar ninguna conclusión en un sentido o en otro previamente a mi acción? Mi acción es el complemento que revela, por su congruencia o falta de congruencia, la naturaleza latente del conjunto al que se aplica. En este sentido, cabría comparar el mundo a una cerradura, cuya naturaleza interna, moral o amoral, nunca se revelará por sí sola a nuestra mirada expectante. Los positivistas, al prohibir-

nos adoptar ninguna hipótesis, nos condenan a la ignorancia eterna, pues la "evidencia" que esperan nunca puede darse mientras nos mantengamos pasivos. Pero la naturaleza ha puesto en nuestra mano dos llaves que nos permiten poner a prueba el cerrojo. Si probamos la llave moral *y encaja*, es una cerradura moral. Si probamos la llave amoral *y encaja*, es una cerradura amoral. No consigo concebir otra clase de "prueba" o "evidencia" que ésta. Es bien cierto que se requiere la cooperación de generaciones para obtenerla. Pero en estas cuestiones la solidaridad (así llamada) de la especie humana es un hecho patente. Lo esencial es darse cuenta de que nuestra preferencia activa es una parte legítima del juego: que nos corresponde a nosotros como hombres probar una de las llaves, aquella en la que más confiamos. Y si la prueba no puede existir hasta que yo actúe, y si al actuar debo correr el riesgo de equivocarme, ¿cómo pueden los profesores de ciencia popular tener razón al condenar como infame una "credulidad" que viene exigida por la lógica más estricta de la situación? Si éste fuera realmente un universo moral; si a través de mis actos yo fuera uno de los factores de su destino; si creer cuando puedo dudar fuera en sí mismo un acto moral análogo a dar el voto por un bando cuya victoria no es aún segura; ¿con qué derecho me acosan y me niegan persistentemente la función más importante de mi ser con el ridículo mandato de que no mueva un solo dedo, sino que me quede suspendido en una duda eterna e insoluble? La propia duda es una decisión de la máxima relevancia moral, aunque sólo sea porque por su causa podemos perder los bienes que podríamos obtener si nos pusiéramos del lado ganador. Y lo que es más importante, a menudo resulta imposible distinguir la duda de la negación dogmática. Si me niego a impedir un asesinato porque dudo de si podría ser un homicidio justificable, estoy virtualmente asistiendo al crimen. Si me niego a achicar agua de un barco porque dudo de si podré mantenerlo a flote con mis esfuerzos,

estoy en realidad contribuyendo a hundirlo. Si ante el precipicio dudo de mi derecho a arriesgar un salto, estoy conspirando activamente en mi propia destrucción. Aquél que se ordena a sí mismo no creer en Dios, en el deber, en la libertad, en la inmoralidad, puede resultar indistinguible de aquél que los niega dogmáticamente. El escepticismo en asuntos morales es un aliado activo de la inmoralidad. Quien no está a favor está en contra. El universo no aceptará neutralidades en estas cuestiones. Demos los rodeos que demos, digamos lo que digamos acerca de la sabiduría del escepticismo, en realidad nos estamos alistando siempre en un bando o en otro, tanto en la teoría como en la práctica.

Pero obvia como es esta necesidad en la práctica, miles de inocentes lectores de revistas se hallan atrapados y aterrorizados en la red de necias negaciones que los líderes de opinión han lanzado sobre sus almas. Todo lo que necesitan para ejercer nuevamente su derecho de nacimiento de forma libre y saludable es que desaparezcan esos vetos intransigentes. Todo lo que quiere el corazón humano es una oportunidad. Renunciará voluntariamente a la certidumbre en asuntos morales si siente que tiene en ese terreno el mismo derecho inalienable a correr riesgos que todo el mundo le reconocerá en asuntos prácticos de naturaleza más vulgar. Y si con estas páginas he conseguido roer, como el ratón del cuento, algunas de las cuerdas de la red sofística que ha estado aprisionando su fuerza de leones, me sentiré más que recompensado por mis esfuerzos.

En resumen: sólo una filosofía que trate de fijar en alguna medida las expectativas, y lo que es aún más importante, que apele directamente a las facultades que más estimamos en nuestra naturaleza, será considerada racional (en caso de que cumpla con las exigencias de la lógica) de forma permanente por todos los hombres. La fe, que es una de aquellas faculta-

des, es un factor que nunca podrá ser eliminado de las construcciones filosóficas, tanto más cuanto que en muchos sentidos produce su propia verificación. En estas cuestiones, pues, no tiene sentido buscar un acuerdo literal para toda la humanidad.

La filosofía última, podemos concluir, no debe ser demasiado rígida en cuanto a su forma, no debe marcar una línea demasiado estricta entre la ortodoxia y la herejía en cada una de sus partes. Aquellas de sus proposiciones que deban ser suscritas *ubique, semper, et ab omnibus*,* deben dejar siempre espacio para otro reino donde el alma reprimida pueda escapar a los escrúpulos pedantes y entregarse a su fe a su propio riesgo; y lo único que puede hacerse en este terreno es señalar claramente cuáles son las cuestiones que entran en la esfera de la fe.

* En latín: donde sea, siempre y para todos. (N. del t.).

Acción refleja y teísmo*

Miembros del Instituto de Ministros Unitaristas:

Permítanme confesar la inseguridad con la que me presento ante ustedes en el día de hoy. Cuando me llegó la invitación de su comité el pasado otoño, la verdad es que lo acepté tal como la mayoría de los hombres aceptan un reto: no porque tengan ganas de luchar, sino porque les da vergüenza negarse a ello. Pretendiendo yo mismo ser un profesor dentro de mi pequeña esfera, sentí que sería una cobardía por mi parte esquivar la prueba más dura a la que puede exponerse un profesor: la prueba de enseñar a otros profesores. Por fortuna, la prueba no durará más que una hora; y siempre tengo el consuelo de recordar los versos de Goethe:

> Comparecer ante el sabio
> ¡Siempre es de provecho!**

pues si los expertos son el público más difícil de satisfacer, también están en la mejor posición para comprender las dificultades de la tarea, y reconocen antes que nadie cuando uno da en el blanco.

---

* Conferencia pronunciada ante el Instituto de Ministros Unitaristas en Princeton, Mass., 1881, y publicada en la *Unitarian Review* en noviembre del mismo año. (N. del a.).

** «Vor den Wissenden sich stellen,/ Sicher ist's in allen Fällen!» (N. del t.).

Puesto que al recibir la invitación de su comité oficiaba indignamente como profesor de fisiología, debo suponer que mi presencia es deseada para traer un soplo de los últimos vientos doctrinales que azotan aquel mar inquieto. Entre todos los síntomas de salud que caracterizan esta época, no conozco ninguno mejor que la buena disposición que muestran los teólogos a asimilar los resultados de la ciencia y a escuchar las conclusiones de los científicos acerca de cuestiones universales. Es más probable que le escuchen a uno hoy en día si puede citar a Darwin y a Helmholtz que si sólo puede citar a Schleiermacher o a Coleridge. Yo mismo tengo casi la impresión de que si pudiera sacar aquí una rana ante todos ustedes y exhibir todas sus competencias fisiológicas con destreza, obtendría una atención más reverencial hacia lo que tengo que decir durante el resto de esta hora. No plantearé la cuestión de si hay algo de simple moda en el prestigio del que disfrutan actualmente las palabras de los fisiólogos. Si es una moda, es ciertamente una moda beneficiosa en conjunto; y cuestionarla sería poco elegante por parte de alguien que en el momento en el que habla se aprovecha tan claramente de sus ventajas.

Así pues, me limitaré a decir lo siguiente: el *último* viento que sopla desde el horizonte fisiológico no tiene por qué ser el más importante. De la inmensa cantidad de trabajo que se realiza cada año en los laboratorios de Europa y América, y cabe añadir que de Asia y Australia, buena parte está abocado a una rápida refutación; y una parte aún mayor puede decirse que no tiene más que un interés puramente técnico, en ninguna medida universal o filosófico.

De acuerdo con lo dicho, estoy convencido de que entenderán ustedes que recurra a una doctrina no especialmente novedosa, aunque fundamental y bien establecida, y les pregunte si no creen que podemos sacar de ella entre todos algunas consecuencias nuevas que sean de interés para el común de los hombres. Me refiero a la doctrina de la acción refleja, en especial

en cuanto se extiende al cerebro. Naturalmente, el concepto es lo bastante conocido por todos ustedes como para que haga falta una definición. En términos generales, cualquier persona educada sabe lo que significa la acción refleja.

Significa que los actos que realizamos son siempre el resultado de descargas salientes de los centros nerviosos, y que tales descargas son a su vez el resultado de impresiones procedentes del mundo exterior, llegadas a través de uno u otro de nuestros nervios sensoriales. Inicialmente aplicada únicamente a una parte de nuestros actos, el concepto se ha ido generalizando cada vez más, hasta que hoy la mayoría de los fisiólogos dicen que cualquier acción, incluso la más deliberadamente estudiada y calculada, sigue el modelo de la acción refleja, al menos desde la perspectiva de sus condiciones orgánicas. No hay ninguna acción que no pueda ser remitida, de forma inmediata o remota, a alguna impresión entrante de los sentidos. No hay ninguna impresión de los sentidos que no se exprese de forma inmediata o remota en una acción, a menos que se encuentre inhibida por otra impresión más fuerte. Ninguno de los complicados procesos que tienen lugar en las circunvoluciones del cerebro —a los cuales corresponde nuestro pensamiento— es otra cosa que un término medio interpuesto entre una sensación entrante que lo pone en marcha y una descarga saliente de algún tipo, ya sea excitante o inhibitoria, que es el resultado de este mismo proceso. La unidad estructural del sistema nervioso es en realidad una tríada, ninguno de cuyos elementos puede tener una existencia independiente. La impresión sensible existe únicamente con el fin de provocar el proceso central de la reflexión, y el proceso central de la reflexión existe únicamente con el fin de producir un acto final. Toda acción es por lo tanto *re*-acción frente al mundo exterior; y el estadio intermedio de consideración o contemplación o pensamiento no es más que un lugar de tránsito, el punto más bajo de un bucle cuyos extremos tienen su punto de aplicación, en ambos

casos, en el mundo exterior. Si en algún momento dejara de hundir sus raíces en el mundo exterior, o si en algún momento dejara de producir medidas activas, estaría faltando a su función esencial y debería ser considerado patológico o abortivo. La corriente de la vida que entra por los ojos o por los oídos está destinada a salir por las manos, por los pies o por los labios. La única utilidad de los pensamientos que ocasiona mientras se halla en el interior consiste en determinar su dirección entre dichos órganos, en función de cuál resultará más propicia para nuestro bienestar, dado el conjunto de circunstancias presentes.

El departamento volitivo de nuestra naturaleza, en resumen, domina tanto al departamento intelectivo como al departamento sensible; o dicho en español* más llano, la percepción y el pensamiento sólo existen para servir al comportamiento.

Estoy seguro de que no me equivoco al afirmar que este resultado es una de las conclusiones fundamentales a las que lleva la investigación fisiológica moderna en su conjunto. Si le preguntaran a cualquier autoridad competente en la materia cuál ha sido la gran contribución de la fisiología a la psicología en los últimos años, estoy seguro de que respondería que su influencia más importante ha sido la ilustración, verificación y consolidación en detalle de esta idea tan amplia y general.

Querría invitarles a ustedes, pues, a considerar cuáles podrían ser las consecuencias especulativas de este gran logro de nuestra generación. En estos momentos domina ya todo el trabajo nuevo que se realiza en el campo de la psicología; pero lo que me gustaría que nos preguntáramos es si su influencia no podría extenderse mucho más allá de los límites de la psicología, incluso sobre la teología misma. De hecho, el tema

---

* En el original, naturalmente, "inglés". (N. del t.).

sobre el que me gustaría llamar su atención son las relaciones de la doctrina de la acción refleja nada menos que con la doctrina del teísmo.

No somos los primeros en pisar este terreno. No han faltado escritores dispuestos a decir que la acción refleja y todo lo que se deriva de ella supone el *coup de grâce* para la superstición de Dios.

Si abrieran ustedes un libro de psicología comparada, como por ejemplo *Der Thierische Wille* [La voluntad animal] de G.H. Schneider, encontrarían, en los lugares más inesperados y emparedados entre las admirables reflexiones del autor a propósito de su tema propiamente dicho, las diatribas más encantadoramente *naïf* de un alemán sobre la degradación de los teólogos y sobre la completa incompatibilidad de tantas adaptaciones reflejas al entorno con la existencia de una inteligencia creativa. Hubo un tiempo, recordado por muchos de los aquí presentes, en que la existencia de la acción refleja y todas las demás armonías entre el organismo y el mundo eran vistas como una prueba de la existencia de Dios. Ahora se considera que son una prueba en su contra. La siguiente vuelta de la noria tal vez las convierta en una prueba otra vez.

No pretendo entrar en el debate acerca de la existencia de Dios. Me quedaré en un terreno más modesto y limitaré mi ambición a mostrar que un Dios, exista o no, es en cualquier caso la clase de ser que, si existiera, sería *el objeto más adecuado posible* para cumplir la función de fundamento del universo desde la perspectiva de unas mentes configuradas como las nuestras. Mi tesis, en otras palabras, es la siguiente: que *alguna* realidad externa cuya naturaleza se defina como debe definirse la naturaleza de Dios es el único objeto último susceptible de ser al mismo tiempo racional y apto para la contemplación de la mente humana. *Cualquier hipótesis menos ambiciosa que Dios no es racional, cualquier hipótesis más ambiciosa que Dios no es posible*, en el caso de que la mente humana

consista realmente en la estructura triádica de impresión, reflexión y reacción que asumimos al comienzo.

Sea cual sea su fundamento objetivo, el teísmo demostraría de este modo tener un anclaje subjetivo en su congruencia con nuestra naturaleza en cuanto pensadores; y más allá de su relación con la verdad, podría derivar de esta adecuación subjetiva la mayor garantía posible de su permanencia. El teísmo es y seguirá siendo el término medio clásico de la opinión racional, el centro de gravedad de todos los intentos de resolver el enigma de la vida: algunos fallan por defecto, otros por exceso, sólo el teísmo satisface todas las necesidades mentales en una medida estrictamente normal. Nuestra ganancia será pues en primer término psicológica. Tal vez no hayamos hecho más que investigar un capítulo en la historia natural de la mente, y descubierto que, por lo que se refiere a dicha historia natural, Dios puede ser considerado el objeto normal de la creencia de la mente. Otra cuestión es si, más allá de esto, Dios es o no es la verdad viviente. Si lo es, se demostrará que la estructura de nuestra mente está de acuerdo con la naturaleza de la realidad. Si existe o no tal acuerdo es, me parece, una de las cuestiones cuya decisión pertenece a la provincia de la fe personal. No entraré aquí en la cuestión, pues prefiero quedarme estrictamente en la perspectiva de la historia natural. Sólo quiero recordar que cada uno de nosotros tiene derecho a dudar o a creer en la armonía entre sus facultades y la verdad; y que tanto si duda como si cree lo hace bajo su propio riesgo y responsabilidad.

> Debes creer, debes osar,
> Ya que los dioses no admiten prendas,
> Sólo un milagro puede transportarte
> Al bello país de las maravillas.*

---

* Poema de Schiller titulado «Sehnsucht», incluido en el libro *Einige Gedichte*: «Du must glauben, du musst wagen,/ Denn die Götter leihn kein Pfand,/ Nur ein Wunder kann dich tragen/ In das schöne Wunderland». (N. del t.).

A continuación definiré exactamente qué entiendo por Dios y por teísmo, y explicaré a qué teorías me refería cuando hablaba hace un momento de los intentos de ir más allá del primero y de superar en ambición al segundo.

Antes que nada, sin embargo, permítanme que insista un poco más en lo que he llamado la teoría refleja de la mente, para asegurarnos de que la comprendemos perfectamente antes de pasar a considerar aquellas de sus consecuencias de las que me interesa hablar en particular. No estoy muy seguro de que su verdadero alcance sea enteramente comprendido, ni siquiera por parte de aquellos que más celosamente han promovido la teoría. No estoy seguro, por ejemplo, de que todos los psicólogos se den cuenta de que les compromete a contemplar la mente como un mecanismo esencialmente teleológico. Quiero decir con ello que la facultad intelectiva o teorizadora —el departamento intermedio de la mente— funciona *exclusivamente con miras a unos fines* que no existen en absoluto en el mundo de las impresiones que recibimos a través de los sentidos, sino que son establecidos enteramente por nuestra subjetividad emocional y práctica.* Es una instancia que transforma el mundo de nuestras impresiones en un mundo totalmente distinto, el mundo de nuestra concepción; y la transformación tiene lugar siguiendo los intereses de nuestra naturaleza volitiva, y con ningún otro fin en absoluto. Destruyan ustedes la naturaleza volitiva, los propósitos, las preferencias, las aficiones subjetivas a determinados efectos, formas, órdenes, y no quedará el más leve motivo para remodelar el orden en bruto de nuestra experiencia. Pero en la medida en que tenemos la elaborada constitución volitiva que tenemos, tal remodelación debe tener lugar; no hay escapatoria posible. Los contenidos del mundo nos son *dados* a cada uno de nosotros en un orden tan extraño a nuestros

* Véase «Remarks on Spencer's Definition of Mind», en *Journal of Speculative Philosophy*, enero de 1878. (N. del a.).

intereses subjetivos que ni siquiera con un gran esfuerzo de imaginación logramos hacernos una imagen de ellos. Debemos romper totalmente dicho orden: sólo así, a fuerza de escoger dentro de él los elementos que nos interesan y conectarlos con otros muy alejados de ellos, pero con los que decimos que "casan", podremos descubrir secuencias y tendencias definidas; prever susceptibilidades particulares y prepararnos para ellas; y disfrutar de simplicidad y armonía allí donde antes había caos. ¿Acaso no es un caos absoluto la suma total de su experiencia tomada en este preciso momento e imparcialmente agrupada? El sonido de mi voz, las luces y las sombras dentro y fuera de la habitación, el murmullo del viento, el tic-tac del reloj, las diversas sensaciones orgánicas que puedan ustedes experimentar individualmente, ¿acaso se integran en algún tipo de conjunto? ¿Acaso no es condición previa para la salud mental que la mayoría de estas experiencias se conviertan en inexistentes para todos ustedes, y que unas pocas —espero que los sonidos que estoy emitiendo— despierten en lugares de su memoria que no tienen nada que ver con este escenario asociaciones adecuadas para combinarse en lo que llamamos una cadena racional de pensamiento, y que sólo es tal porque lleva a una conclusión que tenemos alguna capacidad de apreciar? No tenemos ningún órgano o facultad que nos permita apreciar el orden dado de las cosas. El mundo real tal como se da objetivamente en este momento es la suma total de todos los seres y los eventos presentes. ¿Pero podemos realmente pensar dicha suma? ¿Podemos concebir por un momento cómo sería una sección de todo lo existente en un punto definido del tiempo? Al mismo tiempo que yo hablo y las moscas zumban, una gaviota atrapa un pez en la desembocadura del Amazonas, un árbol cae en los Adirondacks, un hombre estornuda en Alemania, un caballo muere en Tartaria y unos gemelos nacen en Francia. ¿Qué significa todo esto? ¿Acaso la mera contemporaneidad de tales eventos entre sí y con un millón de otros eventos separados constituye un vínculo racional capaz de unirlos en

alguna cosa parecida a lo que nosotros entendemos por un mundo? Y sin embargo el orden real del mundo consiste en tal contemporaneidad yuxtapuesta y en nada más que eso. Es un orden con el que sólo tenemos una cosa que hacer, y es escapar de él tan rápidamente como nos sea posible. Como dije, lo que hacemos es romperlo: lo rompemos en historias, y lo rompemos en artes, y lo rompemos en ciencias; y sólo después comenzamos a sentirnos en casa. Elaboramos diez mil secuencias ordenadas distintas a partir de él, y reaccionamos ante cualquiera de ellas como si las demás no existieran. Descubrimos entre sus distintas partes relaciones que nunca se han dado a los sentidos (relaciones matemáticas, tangentes, cuadrados, raíces y funciones logarítmicas), y entre una infinidad de relaciones de este tipo establecemos que unas son esenciales y rectoras, e ignoramos las demás. Y ciertamente son esenciales, pero sólo *para nuestros propósitos*, siendo las demás relaciones tan reales y presentes como aquéllas; y nuestros propósitos son la *simplicidad conceptual* y la *previsión*. ¿Acaso son algo más que fines subjetivos, pura y simplemente? Pero éstos son los fines de lo que llamamos ciencia; y el milagro de los milagros, un milagro todavía no esclarecido del todo por ninguna filosofía, es que el orden dado se preste a tal remodelación. Pues el mundo se revela plástico para muchos de nuestros propósitos y fines, tanto los científicos como los estéticos y los prácticos.

Cuando el hombre de negocios, el artista o el científico fracasa, no se considera refutado. Lo intenta otra vez. Dice que las impresiones de los sentidos *deben* ceder, *deben* ser reducidas a la forma deseada.* Todos postulan, en interés de su naturaleza voli-

---

* «Ninguna cantidad de fracasos en el intento de someter el mundo de la experiencia sensible a un sistema completo de concepciones, y de convertir todas las ocurrencias en casos de leyes de validez inmutable, puede socavar nuestra fe en la validez de nuestros principios. Nos aferramos a nuestra exigencia de que incluso la mayor confusión aparente debe resolverse tarde o temprano en fórmulas transparentes. Siempre recomenzamos nuestro trabajo desde cero, sin creer que la naturaleza pueda negarnos permanentemente el premio a nuestros esfuerzos, y pensamos simplemente que hasta ahora no los hemos orientado en la dirección correcta. Y toda esta persis-

tiva, una armonía entre ésta y la naturaleza de las cosas. El teólogo no hace nada distinto que ellos. Y la doctrina refleja de la estructura de la mente no puede menos que confesar que aun cuando la teología hubiera fracasado hasta ahora en su tarea, al menos en la forma obedece a la ley más necesaria de la mente.*

Pasemos ahora a la cuestión que planteé antes: ¿qué clase de ser sería Dios si existiera? La palabra "Dios" ha significado muchas cosas en la historia del pensamiento humano, desde Venus y Júpiter hasta la "Idea" que figura en las páginas de Hegel. En estos tiempos positivistas, incluso las leyes de la naturaleza física han sido consideradas dignas de honores divinos y presentadas como el único objeto digno de reverencia.** Por supuesto, si nuestra discusión ha de producir algún fruto, debemos darle algún significado más definido. No podemos llamar "Dios" sin más a cualquier objeto que despierte nuestra lealtad, simplemente porque despertar nuestra lealtad resulta ser una de las funciones de Dios. Éste debe poseer además algunos rasgos intrínsecos; y el teísmo debe consistir en la fe de quien cree que el objeto de *su* lealtad posee tales rasgos propios, ya sean negativos o positivos.

Ahora bien, por lo que se refiere a la mayoría de los atributos de Dios, así como a su número e interrelación, el mundo ha sido escenario de toda clase de disputas. Todas ellas pueden

---

tencia procede de la convicción de que no tenemos derecho a renunciar al cumplimiento de nuestra tarea. En resumen, lo que alimenta el coraje de los investigadores es la fuerza normativa de una idea ética.» (Sigwart: *Logik*, ii, 23)

Esta es una descripción exacta del espíritu de la ciencia. ¿Resulta realmente tan distinto del espíritu de la religión? ¿Y tiene alguien derecho a decir por adelantado que mientras una forma de fe debe verse coronada por el éxito, la otra está con toda certeza condenada al fracaso? (N. del a.).

* En relación con la transformación del orden dado en el orden de la concepción, véase S.H. Hodgson, *The Philosophy of Reflection*, cap. v.; H. Lotze, *Logik*, secciones 342-351; C. Sigwart, *Logik*, secciones 60-63, 105. (N. del a.)

** Haeckel ha propuesto recientemente (*Der Monismus*, 1893, p. 37) el Éter Cósmico como una divinidad capaz de reconciliar la ciencia con la fe teísta. (N. del a.).

considerarse en gran medida inesenciales para nuestro propósito actual. Tanto las cuestiones relativas a su forma de revelarse, a la extensión precisa de su providencia y de su poder y a la relación que guardan éstas con nuestra libertad, a la proporción entre su misericordia y su justicia, a su nivel de responsabilidad por el mal, como las relativas a su vínculo metafísico con el mundo fenoménico, ya sea causal, substancial, ideal o de otro tipo, son materia de opinión puramente sectaria y no nos incumben en absoluto aquí. Quien entra en debate sobre ellas presupone ya los elementos esenciales del teísmo; y aquí nos interesan únicamente esos elementos esenciales, el esqueleto básico de la cuestión.

Y bien, ¿cuáles son esos rasgos esenciales? En primer lugar, es esencial que Dios sea concebido como el mayor poder dentro del universo; y en segundo lugar, debe ser concebido en la forma de una personalidad mental. Tal personalidad no tiene por qué estar intrínsecamente determinada más allá de lo que supone la capacidad para apreciar ciertas cosas y para reconocer nuestras disposiciones hacia tales cosas, siendo éstas en sí mismas cosas buenas y justas. Pero extrínsecamente considerada, por así decir, la personalidad de Dios debe ser vista, igual que cualquier otra personalidad, como algo que se encuentra fuera de mí y es distinto de mí, y cuya existencia yo simplemente descubro. Un poder distinto de nosotros mismos, pues, que no sólo es causa de la moralidad sino que es su propósito serlo, y que nos reconoce: ésa es una definición que nadie se sentirá inclinado a discutir, pienso. La imaginación humana ha realizado muchos intentos de representarse otros rasgos de tan suprema personalidad; se han desarrollado concepciones diversas del modo en que puede producirse el reconocimiento, la respuesta a nuestra llamada. Algunas son groseras e idólatras; otras constituyen los esfuerzos más sostenidos que el intelecto humano ha llevado a cabo jamás para mantenerse vivo en aquel filo sutil de las cosas donde expiran

las palabras y el pensamiento. Pero a pesar de todas estas diferencias, la esencia es siempre la misma. Cualquiera que sea el parecido o la diferencia entre la personalidad divina y la nuestra, ambas son consanguíneas al menos en esto: que ambas tienen propósitos que les importan, y que ambas pueden escuchar la llamada de otro.

A todo esto, podemos ver ya una consecuencia y una conexión con la teoría de la acción refleja aplicada a la mente. Cualquier mente construida de acuerdo con el modelo triádico-reflejo debe obtener primero una impresión del objeto que tiene delante; luego definir lo que es tal objeto, y decidir qué medidas activas requiere su presencia; y finalmente reaccionar. El estadio de reacción depende del estadio de definición, y ambos, por supuesto, de la naturaleza del objeto causante de la impresión. Mientras los objetos son concretos, particulares y familiares, nuestras reacciones son firmes y ciertas, a menudo instintivas. Veo el escritorio y me apoyo en él; veo sus rostros silenciosos, y sigo hablando. Pero los objetos no se quedan en su aspecto concreto y particular: se funden en esencias generales y se integran en un todo, el universo. Y entonces el objeto que tenemos delante de nosotros, el que llama a la puerta de nuestra mente y pide que le dejen entrar, para ser fijado y decidido y activamente confrontado, es el universo entero y su esencia.

¿Qué son *estos objetos*, y cómo voy a tratar con *ellos*?

En este punto entran en escena todas las fes y todos los sistemas. Las filosofías y las denuncias de la filosofía, las religiones y los ateísmos, los escepticismos y los misticismos, las actitudes emocionales asentadas y las inclinaciones prácticas habituales, todos entran a empujones; pues todos ellos son intentos, ya sean esbozados, prolijos o razonablemente proporcionados, de responder a esta pregunta crucial. Y la función de todos ellos, sean largos o cortos, el resultado al que sirven y al que dejan paso tanto los humores como los siste-

mas, es el tercer estadio, el estadio de la acción. Pues ninguno de ellos es concluyente. Ninguno es más que el segmento intermedio de la curva mental, nunca su terminación. Cuando se apaga el último pulso teórico, el proceso mental sigue aún por completar: no es más que un precursor del momento práctico, el único que puede dar su pausa rítmica al ciclo de la mente.

Es fácil engañarse acerca de este estadio intermedio. A veces pensamos que es concluyente, y a veces pasamos por alto, en medio de la monstruosa diversidad en extensión y complicación de las cogitaciones que pueden llenarlo, que no puede tener más que una función esencial, la que hemos venido señalando: la función de definir la dirección que debe tomar nuestra actividad, ya sea inmediata o remota.

Si digo simplemente, "*Vanitas vanitatum, omnia vanitas!*", estoy definiendo la naturaleza total de las cosas de un modo que implica ciertas consecuencias prácticas, tanto como si escribo un tratado *De Natura Rerum* en veinte volúmenes. Tal vez el tratado formule sus consecuencias de forma más detallada que la sentencia; pero tanto el tratado como la sentencia no tienen otro valor que sus consecuencias. La definición larga no puede hacer otra cosa que extraerlas; y lo mismo hace la corta. De hecho, puede decirse que si dos definiciones aparentemente distintas de la realidad tuvieran idénticas consecuencias, ambas serían en realidad idénticas, y sólo su diferente expresión verbal las hace parecer engañosamente distintas.*

El tiempo de que dispongo es lamentablemente demasiado breve como para demorarme en esta verdad y darle el desarrollo que merece; presumiré sin embargo que la conceden

---

* Véase las admirablemente originales «Illustrations of the Logic of Science», de C.S. Peirce, en especial el segundo artículo, «How to Make Our Ideas Clear», en *Popular Science Monthly*, enero de 1878. (N. del a.).

ustedes sin más parlamentos, y pasaré al siguiente punto de mi argumento. Y también aquí tendré que pedir toda su atención por un momento, pues trataré el tema de forma mucho más rápida de lo que merece. Sea verdadera o falsa, cualquier visión del universo que satisfaga totalmente la mente debe cumplir con ciertas condiciones impuestas por la propia mente, debe al menos dejar que ésta sea el árbitro que decida si merece ser llamado un universo racional o no. No cualquier naturaleza de las cosas que parezca *ser* parecerá también *ipso facto* ser racional; y si no parece racional, producirá en la mente una incomodidad constante, hasta que sea formulada o interpretada de alguna otra forma más afín a ella. El estudio de los criterios de racionalidad de la mente, la definición de sus exigencias en este respecto, constituyen un tema tremendamente interesante en el que no puedo entrar aquí en detalle.* Pero creo que al menos me concederán lo siguiente sin mayor argumento: que los tres departamentos de la mente tienen voto en la cuestión, y que no se aceptará ninguna concepción que viole alguno de sus modos esenciales de actividad, o que los deje sin ningún margen de actuación. ¿Por qué sucede que cualquier fórmula que aspira a la universalidad, cualquier sistema filosófico que levanta la cabeza, recibe inevitablemente una andanada crítica de media humanidad, y cae en desgracia, para convertirse en el mejor de los casos en el credo de alguna secta parcial? Porque ha dejado fuera de su red alguna de nuestras impresiones de los sentidos —lo que llamaremos los hechos de la naturaleza—; o bien porque ha inundado el departamento teorético con inconsistencias y transiciones sin mediar; o bien, finalmente, porque ha dejado una o más de nuestras facultades activas y emocionales sin ningún objeto fuera de sí frente al que reaccionar o para el que vivir. Cualquiera de

---

* Sobre este tema, véase el artículo precedente. (N. del a.).

estos defectos es fatal para su éxito completo. Es seguro que alguien encontrará el defecto, examinará el sistema, y buscará otro con que reemplazarlo.

No necesito ir muy lejos para encontrar ejemplos que ilustren lo que quiero decir ante una audiencia de teólogos. Tampoco tendrán ustedes, los portavoces del unitarismo de Nueva Inglaterra, ningún problema especial para encontrar exigencias del departamento tercero o práctico entre los motivos que les llevaron a apartarse de su calvinismo ortodoxo ancestral. Un Dios que da tan poco margen al amor, una predestinación que roba a nuestros esfuerzos toda su pasión junto con todo su fruto, son concepciones irracionales, pues dicen a nuestras facultades más preciosas: no hay objeto para vosotras.

Pues bien, del mismo modo que dentro de los límites del teísmo unas versiones sobreviven a otras en virtud de su mayor racionalidad práctica, también el teísmo mismo, en virtud de su racionalidad práctica, sobrevivirá sin duda a todos los demás credos. El materialismo y el agnosticismo, aun cuando fueran verdaderos, nunca podrán obtener una aceptación universal y popular; pues ambos por igual dan una explicación de las cosas que resulta irracional para el tercio práctico de nuestra naturaleza, y con la que nunca podremos sentirnos cómodos a nivel volitivo. Ambos proceden del estadio segundo o teorético del funcionamiento mental, y de su definición de la naturaleza esencial de las cosas, de su fórmula que resume todas las fórmulas. Todo el abanico de fuerzas activas de nuestra naturaleza se queda en suspenso, esperando impaciente la palabra que les diga de qué modo descargarse de la forma más completa y valiosa para nuestra vida. "¿Y bien?", exclaman, "¿qué debemos hacer?" "¡Ignoramus, ignorabimus!", dice el agnosticismo. "¡Entra en reacción con los átomos y con sus conmociones!", dice el materialismo. ¡Qué colapso! La cadena mental se encasquilla, el estadio intermedio no activa el estadio final, y el ciclo

se rompe antes de llegar a su conclusión; y los poderes activos dejados a su suerte, sin ningún objeto sobre el que descargar su energía, se ven abocados o bien a la atrofia, o bien a la enfermedad y la muerte, o bien a mantener toda la maquinaria en tensión con su agitación y su excitación comprimidas hasta que alguna solución inconmensurable, alguna fórmula más racional a nivel práctico, ofrezca una salida normal a las corrientes del alma.

Pues bien, el teísmo siempre está a punto, con la solución más racional concebible a nivel práctico. No hay una sola energía en nuestra naturaleza activa a la que no apele con autoridad, ni una sola emoción cuyas fuentes no libere de forma normal y natural. De un solo golpe, convierte el *ello* muerto y hueco del mundo en un *tú* viviente que da respuesta al hombre en su conjunto. No necesito malgastar palabras ante ustedes tratando de demostrar la suprema concordancia del teísmo con todas las exigencias que el departamento Número Tres de la mente tiene el poder de imponer sobre el departamento Número Dos.

Nuestra naturaleza volitiva debe pues ejercer una presión constante sobre los demás departamentos de la mente, de ahora hasta el fin de los tiempos, para inducirles a trabajar en beneficio de conclusiones teístas. Toda fórmula contraria a éstas sólo es sostenible de forma provisional. Las teorías que se quedan por debajo del teísmo se encuentran necesariamente en un equilibrio inestable, pues el departamento Número Tres tiene siempre tendida su emboscada, dispuesto a hacer valer sus derechos; y a la menor ocasión salta sobre ellas y las convierte a la única fórmula que hace posible el reinado permanente de la paz y el orden mental.

De modo que la cuestión es: *¿pueden* los departamentos Uno y Dos, *pueden* los hechos de la naturaleza y la elaboración teórica de los mismos, llevar siempre a conclusiones teístas?

La historia futura de la filosofía es la única autoridad capaz de responder a esa pregunta. Yo en todo caso no entraré en ella hoy, pues eso me obligaría a abandonar el punto de vista de historia natural que pretendo mantener.

Una cosa por lo menos es segura: la facultad teórica vive entre dos fuegos que no le dan nunca descanso y le obligan a revisar incesantemente sus formulaciones. Si cae en un teísmo prematuro, estrecho de miras e idólatra, aparece el departamento Número Uno con su batería de datos de los sentidos para sacarla de su reposo dogmático. Si cede perezosamente al equilibrio con esos mismos hechos de los sentidos vistos en su simple exterioridad mecánica, se levanta la razón práctica con sus exigencias y convierte ese cómodo asiento en un lecho de serpientes. Y así sucede generación tras generación: ahora un movimiento de recepción de lo que llega de fuera, ahora uno de expansión de lo que sale de dentro; el departamento Número Dos siempre saturado de trabajo, y sin embargo nunca excusado de la máxima responsabilidad en la resolución final. Hoy, una nueva cosecha de hechos; mañana, un nuevo rebrote de motivos. A la facultad teórica le corresponde siempre el deber de efectuar la transición, sus capacidades llevadas al límite por la inmensidad, la complejidad y la sutileza de la vida. ¡Vean si no cómo en Francia los hechos de la evolución están arrancando las vendas que cubren la momia de la filosofía teísta académica y oficial, y cómo se han puesto al trabajo los jóvenes pensadores! ¡Vean cómo en Inglaterra la aridez de la estricta escuela asociacionista, que reinó hasta ayer mismo con sus Mill, Bain y Spencer, da paso a idealismos más generosos, nacidos de necesidades emocionales más urgentes y que envuelven los mismos hechos en armonías intelectuales mucho más ambiciosas! Todo esto no son sino bordadas hacia el puerto común, hacia la *Welstanschauung** última, la más rica

* En alemán: visión del mundo. (N. del t.).

tanto desde el punto de vista subjetivo como objetivo, la cual, más allá de cuáles puedan ser sus demás propiedades, adoptará sin duda una forma teísta.

Permítanme que diga unas palabras acerca de una observación que se escucha a menudo desde el bando anti-teísta: dejar que el departamento Número Tres interponga sus demandas y tenga algún voto en la cuestión de qué es verdadero y qué es falso es algo bajo y vil, el pozo más hondo de la inmoralidad; la mente debe ser una hoja de papel pasiva e inerte, sobre la cual la realidad simplemente imprima su propia definición filosófica, del mismo modo que la pluma registra una curva en la hoja de un cronógrafo. «De todos los cantos que se cantan en esta era cantarina» este me ha parecido siempre el más perverso, sobre todo cuando quien canta se supone que es un psicólogo. ¡Como si la mente pudiera ser, de acuerdo con su definición, una hoja inerte de papel! ¡Como si pudiera darse algún proceso conceptual que no tuviera una finalidad teleológica, que no pretendiera mostrarnos el camino que lleva de un estado de cosas reconocido por nuestros sentidos a otro estado de cosas deseado por nuestra voluntad! ¡Como si la "ciencia" misma pudiera ser otra cosa que uno de estos fines deseados, y uno bien peculiar por cierto! ¡Y como si las "verdades" de la física pura en particular, la única ciencia no contaminada según estos puristas de la pureza intelectual, no fuera una alteración y falsificación igual de grande del orden "dado" del mundo, para convertirlo en un orden concebido únicamente a gusto y a conveniencia de la mente, como pueda serlo cualquier doctrina teísta!

La física no es sino un capítulo más en el gran número de malabarismo que está realizando siempre nuestra facultad intelectiva con el orden del ser tal como se presenta a nuestra recepción. Transforma la inexpresable continuidad y uniformidad del mundo "dado" en un mundo completamente distinto de diferen-

cias acusadas y de subordinaciones jerárquicas, con el único fin de satisfacer ciertas pasiones subjetivas que nos son propias.*

Y hasta donde podemos ver el mundo dado no está ahí más que para permitir esa operación. En cualquier caso, sólo esa clase de operación puede permitirnos acercarnos a él, pues nunca obtendremos el menor atisbo de la inimaginable insipidez de su estado virgen. Pedir a los intereses subjetivos del hombre que se mantengan pasivos hasta que la verdad se manifieste por sí misma en aquello que le rodea, es como pedirle al cincel del escultor que se mantenga pasivo hasta que la estatua se manifieste por sí misma en la propia piedra. ¡Operar debemos!, y la única alternativa que nos queda es hacerlo con buenos o malos resultados. El único deber que puede haber en esta cuestión es el de obtener los mejores resultados posibles que permita el material dado. La bondad de los resultados depende, por supuesto, de la energía con la que operen los tres departamentos del ciclo mental. Ningún "hecho" sensible del departamento Uno debe quedarse a las puertas, ninguna facultad del departamento Tres debe encontrarse paralizada; y el departamento Dos debe constituir un puente indestructible entre ambas. Es natural que la indiferencia usual de los teólogos hacia el departamento Uno suscite indignación; pero es totalmente *anti*natural que tal indignación tome la forma de una censura total del departamento Tres. Nos encontramos en el mismo caso de la paloma de Kant,[33] que se quejaba de la presión del aire. Algunos de nuestros positivistas nos siguen diciendo que ante el naufragio de todos los dioses y de todos los ídolos, sólo queda una divinidad en pie: su nombre

* «Tan pronto como se reconoce que nuestro pensamiento, tal como aparece ante la lógica, reposa sobre nuestra *voluntad de pensar*, es preciso conceder la primacía de la voluntad, incluso en la esfera teórica; y la presuposición última no es el mero "Yo pienso" que debe acompañar a todas mis representaciones [según Kant], sino también el "yo quiero" que debe dominar todo mi pensamiento». (Sigwart: *Logik*, ii, 25.) (N. del a.).

es Verdad Científica, y sólo tiene un mandamiento para nosotros, pero uno supremo, que dice: *no debes ser teísta*, pues eso sería dar satisfacción a tus propensiones subjetivas, y la satisfacción de éstas supone la condena intelectual. Estos señores tan concienzudos creen haberse elevado por encima de sí mismos, haber emancipado sus operaciones mentales en bloque y por completo del control de sus propensiones subjetivas. Pero se engañan. Lo único que han hecho ha sido escoger entre el conjunto de propensiones que tenían a su disposición aquéllas que les permitían construir, con los materiales dados, el resultado más bajo, pobre y árido —a saber, el mundo de las moléculas—, y sacrificar todo lo demás.*

La principal diferencia del hombre respecto a los animales reside en el exuberante exceso de sus propensiones subjetivas: su preeminencia sobre ellos se funda única y simplemente en el número y en el carácter fantasioso e innecesario de sus deseos físicos, morales, estéticos e intelectuales. Si toda su vida no fuera una persecución de lo superfluo, tampoco habría ganado una posición tan inexpugnable en el terreno de lo necesario. La lección que debería aprender el hombre de este hecho es que debe confiar en sus deseos; que incluso cuando su gratificación parece más remota, la inquietud que ocasionan sigue siendo la mejor guía que tiene para su vida, y le guiará hacia resultados que están enteramente fuera de su capacidad de comprensión presente. Supriman esta extravagancia, exíjanle sobriedad, y no harán sino labrar su ruina. Si el afán por la consistencia

---

* Tal como decían nuestros antepasados, *Fiat justitia, pereat mundus*, y así nosotros, que no creemos en la justicia ni en ningún bien absoluto, debemos estar dispuestos, según estos profetas, a asumir la muerte del mundo para que la *scientia fiat*. ¿Ha habido alguna vez un ídolo de la caverna, o mejor dicho de la *tienda*, más exquisito que éste? En la limpieza general de supersticiones que será preciso hacer, el ídolo de la cientificidad como obligación absoluta debe seguir el mismo camino que todos los demás, si es que las personas han de volver a tener alguna oportunidad de comprenderse unas a otras. La indefinición actual en cambio no genera otra cosa que confusión. (N. del a.).

inmediata a cualquier precio, o lo que los lógicos llaman la "ley de la parsimonia" —que no es otra cosa que la pasión por concebir el universo de la forma más económica posible—, llega a convertirse en la ley exclusiva de la mente, terminará por malograr el desarrollo no sólo de los sentimientos o de la voluntad sino también del intelecto. La concepción científica del mundo como un ejército de moléculas gratifica este afán de la forma más exquisita. Pero si la religión del cientificismo exclusivo lograra jamás sofocar cualquier otro afán del espíritu de una nación, e imbuir a una raza entera con la idea de que la simplicidad y la consistencia exigen que se haga *tabula rasa* de toda noción que no forme parte de la llamada síntesis científica, esa nación, esa raza, labrará su propia ruina, y será presa de sus vecinos de constitución más rica, igual que las bestias en conjunto han sido presa del hombre.

En mi opinión, no debemos preocuparnos demasiado por nuestra raza anglosajona. Sus deseos morales, estéticos y prácticos forman una barba demasiado espesa como para que ninguna navaja de Occam forjada hasta ahora pueda afeitarla. Los caballeros de la navaja nunca serán más que una secta entre nosotros; pero cuando veo que aumenta el número de su fraternidad, y lo que es peor, cuando veo que sus negaciones adquieren ante las dóciles mentes de su audiencia casi tanto prestigio y autoridad como la que merecen legítimamente sus afirmaciones, siento como si las influencias que nos empujan hacia la barbarie comenzaran a ganar fuerza, e hiciera falta algún tipo de contraataque. Y cuando me pregunto en qué punto se puede frenar mejor la invasión, no encuentro mejor respuesta que la que encuentro al pasear los ojos por esta habitación. Pues no existe un grupo de hombres más adecuado para esta tarea tan necesaria como los clérigos unitaristas. ¿Quién puede defender mejor los derechos del departamento Tres de la mente que quienes demostraron estar dispuestos a luchar y morir por el departamento Uno? Del mismo modo

que rompieron ustedes los estrechos límites de la tradición religiosa al insistir en que ningún dato de los sentidos o resultado de la ciencia quedara fuera de la síntesis religiosa, también pueden ser los paladines de la compleción y la integridad mental. Espero que tengan el mismo éxito en la misión de impedir la formación de una tradición científica estrecha de miras y de romper los límites de cualquier síntesis que pretenda dejar fuera aquellas formas del ser, aquellas relaciones de lo real, a las que en este momento sólo podemos aproximarnos a través de nuestras tendencias activas y emocionales. Oigo decir que el unitarismo ha dejado de crecer en nuestros días. No tengo forma de confirmar la verdad de esta afirmación; pero si fuera cierta, sería seguramente porque el gran barco de la Ortodoxia se está acercando al puerto y el piloto está subiendo a bordo. Si liderasen ustedes el desarrollo de una ciencia teísta con tanto éxito como han liderado el desarrollo de una teología científica, tal vez el nombre separado de Unitaristas desapareciera de las bocas de los hombres; pero su tarea estaría cumplida, y su función realizada. Hasta que llegue ese lejano día, tienen ustedes trabajo más que suficiente en ambas direcciones.

Entretanto, permitan que pase a la siguiente sección de nuestro tema. Dije antes que estamos obligados a contemplar a Dios como el objeto normal de la creencia para la mente, en la medida en que cualquier concepción que se quede por debajo de Dios es irracional, si tomamos la palabra "racional" en el sentido más pleno; y que cualquier concepción que vaya más allá de Dios es imposible, si entendemos la mente humana de acuerdo con el modelo triádico-reflejo del que ya hemos hablado extensamente. La primera mitad de la tesis ha sido ya tratada. Las concepciones infra-teístas, los materialismos y los agnosticismos, son irracionales porque constituyen estímulos inadecuados para la naturaleza práctica del hombre. Debo ahora justificar la segunda parte de la tesis.

Me atrevo a decir que seguramente algunos de ustedes se habrán sorprendido al oírme hablar de concepciones que van más allá de Dios, de intentos de volar por encima suyo o de superarle en ambición; a continuación explicaré a qué me refiero exactamente. Al definir los atributos esenciales de Dios, dije que era una personalidad externa a la nuestra y distinta de la nuestra: un poder que no somos nosotros. Los intentos de ir más allá del teísmo de los que hablo consisten en intentos de superar esta dualidad última entre Dios y el creyente, y transformarla en algún tipo de identidad. Las perspectivas infra-teístas sobre el mundo lo tratan en tercera persona, como un mero *ello*; y si el teísmo convierte el ello en un *tú*, podríamos decir que estas otras teorías tratan de cubrirlo con el manto de la primera persona, y convertirlo en parte de *mí*.

Soy muy consciente de que piso aquí un terreno donde las distinciones excesivamente cortantes pueden mutilar fácilmente los hechos.

El sentimiento de reconciliación emocional con Dios que caracteriza los momentos más elevados de la conciencia teísta pueden describirse como una "unidad" con él, razón por la cual la doctrina monista parece surgir del seno mismo del teísmo. Pero esta conciencia de rendición del yo, de absoluta unión práctica entre el yo y el objeto divino de su contemplación, es algo totalmente distinto de cualquier forma de identidad substancial. El objeto Dios y el sujeto yo siguen siendo dos. Sigo encontrándome con él, su existencia me sigue siendo dada; y el clímax de mi unión práctica con lo que me es dado coincide con el clímax de mi percepción de que, como hecho numérico existencial, soy algo radicalmente distinto de la Divinidad cuyo resplandor me llena.

Pues bien, me parece que la única forma de unión entre criatura y creador acorde propiamente con el teísmo es de esta naturaleza emocional y práctica; y encuentra su fundamento

inmutable en el hecho empírico de la diferencia numérica entre el sujeto pensante y el objeto pensado. Cómo es posible que mi mente y mi voluntad, que son distintas de Dios, sean capaces de conocerle y de ir a su encuentro; cómo llegué a estar tan separado de él; y cómo Dios mismo llegó a ser, son problemas que deben permanecer eternamente irresueltos e irresolubles para el teísta. Para éste, basta con saber que él mismo es, simplemente, y que necesita a Dios; y que, detrás de este universo, Dios simplemente es y será para siempre, y escuchará de algún modo su llamada. En la confianza práctica acerca de estos hechos empíricos, sin "Erkenntnistheorie" u ontología filosófica de ninguna clase, sin metafísica de la emanación ni de la creación que los justifiquen o los hagan más inteligibles, en la bendición de reconocerlos simplemente en cuanto dados, reside toda la paz y todo el poder que ansía el teísta. Las compuertas de la vida religiosa están abiertas y pueden liberarse todas sus corrientes.

Me gustaría llamar la atención aquí sobre este carácter empírico y práctico de la posición teísta, sobre su castidad y su modestia teórica. Los elevados vuelos del misticismo teísta, lejos de querer penetrar en los secretos del *yo* y del *tú* con el culto religioso, o trascender el dualismo por un acto de la inteligencia, simplemente dan la espalda a tales empeños. El problema simplemente ha desaparecido para ellos, se ha perdido de vista para una actitud que se niega a prestar atención a tan fútiles dificultades teóricas. Sólo hay que alcanzar esa "paz de Dios que excede el entendimiento", y todas las preguntas del entendimiento dejarán de inquietarnos y todos los escrúpulos pedantes quedarán en silencio. En otras palabras, el misticismo teísta, esa forma de teísmo que a primera vista parece haber trascendido más que ninguna la otredad fundamental de Dios respecto al hombre, lo ha hecho también de forma menos teórica que ninguna. La forma que adopta por lo general es justamente la del hom-

bre sencillo que trata con el hecho más sencillo de su entorno. Tanto este hombre como el teísta se demoran en el departamento Dos de su mente apenas lo justo para definir cuál es la presencia que tienen delante. El teísta decide que su naturaleza es tal que la reacción adecuada por su parte es religiosa; y en tal reacción aboca toda su alma. Su intuición acerca del *qué* de la vida lleva a resultados tan inmediata e íntimamente racionales que el *por qué*, el *cómo* y el *de dónde* son cuestiones que pierden toda urgencia. «El sentimiento lo es todo»,* dice Fausto. Los canales del departamento Tres han vaciado de contenido a los del departamento Dos; y la felicidad porque el ser se haya hecho a sí mismo tal como es suprime toda especulación acerca de cómo pudo hacerse a sí mismo.

Sin embargo, aunque para la mayoría de las mentes humanas una posición como ésta traerá el equilibrio racional, no cuesta mucho plantear ciertas consideraciones a la luz de las cuales un movimiento mental tan simple y tan práctico comienza a parecer más bien corto de miras, pobre y falto de categoría intelectual. Esa fácil aceptación de un límite insuperable para nuestra penetración especulativa; esa satisfacción con un Ser cuyo carácter simplemente aprehendemos, sin comprender nada más de él, y con el que más allá de cierto punto sólo podemos tener tratos de tipo volitivo y emotivo; más aún, ese conformarse con un dualismo en bruto y sin mediar: ¿acaso no son la imagen misma de la traición a los deberes y los derechos de nuestra razón teórica?

Ciertamente, si el universo es razonable (y debemos creer que lo es) debe ser susceptible, al menos potencialmente, de una explicación racional completa y sin resto. ¿Acaso no es un insulto a la palabra misma "racional" decir que el carácter racional del universo y de su creador sólo significa que a

---

* «Gefühl ist Alles». Cita del *Fausto* de Goethe, XIX. (N. del t.).

la práctica nos sentimos cómodos en su presencia, y que nuestras facultades están en concordancia con sus exigencias? ¿No exigen éstas *comprensión* por nuestra parte antes que ninguna otra reacción? ¿Acaso no es el incomparable desarrollo del departamento Dos la máxima gloria y la esencia misma de la mente humana? ¿Y acaso *conocer la verdad* no debería ser su vocación absoluta? ¿Y si es así, acaso debería aceptar sin reparos una vida espiritual de "tipo reflejo", en nada superior por su forma a la vida que anima su médula espinal, qué digo, a la vida que anima los segmentos convulsos de un gusano mutilado?

Es fácil ver que tales argumentos y preguntas pueden llevar a erigir un destino mental ideal muy distinto del ideal religioso, simple y práctico que hemos descrito. Podemos muy bien empezar a preguntarnos si el resultado y el propósito último de toda nuestra energía cognitiva puede ser algo como una reacción práctica. ¿Acaso pueden los actos externos, meros cambios de posición de fragmentos de materia (pues no son nada más que eso), ser la culminación y la consumación de nuestras relaciones con la naturaleza de las cosas? ¿Acaso son un resultado al que quepa subordinar nuestros poderes casi divinos de penetración? La idea se revela muy pronto absurda, si la examinamos de cerca. De dónde viene este fragmento de materia y adónde va aquel otro fragmento... ¿qué importancia puede tener eso para la naturaleza de las cosas, excepto en la medida en que la maravillosa cosecha interna de nuestra conciencia dependa de tales idas y venidas?

De este modo uno podría pasar de forma muy gradual y natural de un punto de vista teísta y práctico a lo que llamaré un punto de vista *gnóstico*. Tal vez pensemos que el departamento Tres de la mente, con sus buenas y malas acciones, sólo puede estar ahí para servir al departamento Dos; y podemos sospechar que la esfera de nuestra actividad no tiene otro fin

que el de iluminar nuestra conciencia cognitiva con la experiencia de sus resultados. ¿Qué son todas nuestras sensaciones y emociones, en último término, sino versiones torpes y confusas de lo que en versión clarificada es una cognición inteligente? ¿Acaso no consiste toda la experiencia en comerse el fruto del árbol del *conocimiento* del bien y del mal, y en nada más que eso?

Esta clase de preguntas alimentan el fuego de una insaciable sed gnóstica, tan alejada del teísmo en una dirección como lo estaba el agnosticismo en la otra; una sed que aspira nada menos que a una absoluta unidad entre el conocimiento y su objeto, y se niega a darse por satisfecha con nada que no sea la completa fusión, disolución y saturación de la impresión y la acción con la razón, y la absorción de los tres departamentos de la mente en uno solo. Hoy nos faltaría tiempo (incluso si estuviera preparado para ello, que no lo estoy) para hablar en detalle de los sistemas gnósticos. Pero el propósito de todos ellos es formular algún tipo de proceso en virtud del cual el espíritu, emergiendo de sus orígenes y tras agotar todo el círculo de la experiencia finita, vuelva finalmente a poseerse a sí mismo como su propio objeto en el momento culminante de su carrera. Este clímax es la conciencia religiosa. En la ebriedad del punto álgido de esta concepción, cuya forma última y mejor conocida es la filosofía hegeliana, las palabras dejan de servir a su propósito; y el fin último —donde el sujeto y el objeto, el adorador y el adorado, los hechos y el conocimiento de los hechos se funden entre sí, y donde no queda nada fuera de este ser único, que podemos llamar indiferentemente acto o hecho, realidad o idea, Dios o creación— este fin, digo, debe ser revelado a nuestra abrumada y perpleja inteligencia a través de burdas metáforas físicas, a través de "posiciones", "retornos a sí", "retiradas" y "liberaciones" que bien poco contribuyen a clarificar la cuestión.

Pero en medio de todos los embrollos y los rodeos parece que entrevemos un atisbo de un estado en el cual la realidad por conocer y la capacidad de conocerla se habrían ajustado tanto entre sí que cada uno quedaría completamente absorbido por el otro y ambos se unirían en una sola carne, y en el cual la luz inundaría de algún modo toda la oscuridad exterior con sus omnipresentes rayos. Al igual que todos los ideales exaltados, esta apoteosis de la mera facultad intelectiva tiene su fuerza y su profundidad, su gancho y su encanto. Para muchos, constituye un verdadero canto de sirena; y en la medida en que se mantenga únicamente como postulado, como mero punto de fuga para dar perspectiva a nuestros proyectos intelectuales, es difícil encontrar ninguna razón empírica para rechazar la legitimidad de las propuestas gnósticas. Que no estamos aún cerca de la meta que prefigura no puede ser en ningún caso una razón para que no sigamos acercándonos indefinidamente a ella; y frente a todos los argumentos escépticos, derivados de la actual finitud de nuestra razón, el gnosticismo puede aún oponer su fe indomable en el carácter infinito de su destino potencial.

Pues bien, en este punto es donde puede hacer su entrada la generalización del fisiólogo, me parece, para desautorizar cualquier fe extravagante de este tipo y legitimar nuestra desconfianza personal acerca de sus pretensiones. Confieso que siempre he sentido una gran desconfianza hacia las pretensiones de la fe gnóstica. No sólo soy incapaz de comprender qué significado pueda tener una facultad cognitiva erigida en ser absoluto y que se tenga a sí misma como objeto; sino que, aun cuando le diéramos un ser distinto de sí mismo como objeto, no veo ninguna razón —por más familiarizados y armonizados que lleguemos a estar con la naturaleza de este ser— para rechazar la creencia de que su mero ser, el mero hecho de que esté ahí, será siempre algo simplemente dado y presupuesto antes de que el intelecto pueda comen-

zar a hacer su trabajo; en resumen, dicho ser habrá de situarse más allá de la especulación y no podrá quedar envuelto en su esfera.

Así pues, no es una satisfacción pequeña para mí, como estudioso de la psicología y de la fisiología, descubrir que la única lección que puedo aprender de estas ciencias es una que corrobora estas convicciones. Desde su origen hasta sus mayores logros actuales, descubrimos que la facultad cognitiva, allí donde aparece, lo hace siempre como un elemento dentro de un todo mental orgánico, y como ministro de unos poderes mentales superiores a ella: los poderes de la voluntad. La posibilidad de una emancipación y una absolución de tales relaciones orgánicas no recibe el menor tinte de plausibilidad de ningún hecho discernible. Surgida como una parte de un mundo mental y objetivo que es en ambos casos mayor que ella, debe seguir siendo una parte hasta el final, sea cual sea su capacidad de crecimiento (y estoy muy lejos de querer desdeñar tal capacidad). Tal es la naturaleza del elemento cognitivo según se manifiesta en toda la vida mental conocida, y no tenemos razón para suponer que dicha naturaleza vaya a cambiar nunca. Al contrario, es muy probable que nuestra capacidad de respuesta moral y volitiva a la naturaleza de las cosas siga siendo hasta el fin de los tiempos el órgano más profundo de comunicación que tengamos en relación con ella. En todo ser real hay algo externo a e inalcanzable para cualquier otro ser. El ser de Dios es inalcanzable para nosotros. Todo lo que Dios parece querer de nosotros es que cooperemos en su creación con nuestra mejor y más recta respuesta. El verdadero significado de nuestro destino ha de residir en esta cooperación con sus fines, y no en ninguna quimérica conquista especulativa de Dios.

Con esto no estoy diciendo nada nuevo. Todos los hombres lo saben en los raros momentos en que el alma se aquieta y deja de lado sus parloteos y sus protestas y sus insistencias a propó-

sito de esta o aquella fórmula. Cuando callan nuestras teorías parece que escuchamos y oímos algo así como el pulso del Ser; y surge en nosotros la impresión de que un mero cambio de carácter, la estúpida disposición a sufrir este universo y a ponernos a su servicio, vale más que todas las teorías acerca del mismo juntas. Lo máximo que puede hacer cualquier teoría relativa al universo es acercarnos a este resultado. Las teorías más sutiles, la capacidad intelectual más desarrollada, la educación más elevada: todo se convierte en una parodia cuando alimenta propósitos mezquinos o una voluntad débil, como ocurre demasiado a menudo. Y no hay duda tampoco de que la resolución y la energía moral de una persona, no importa cuán falta de educación o de sofisticación intelectual, despierta en nosotros un respeto que nunca despertaría si no estuviéramos convencidos de que ahí reside la raíz esencial de la personalidad humana.

He esbozado mis ideas sobre este tema de la forma más esquemática; sin embargo, tengo la esperanza de que estarán ustedes de acuerdo conmigo en que he hecho valer mi tesis, y que la perspectiva fisiológica de la mentalidad, lejos de invalidar la actitud teísta hacia la mente, no hace más que darle apoyo. El teísmo ocupa una posición intermedia entre el agnosticismo y el gnosticismo, y se aferra a lo que hay de verdadero en cada uno. En la dirección del agnosticismo, llega tan lejos como para confesar que no podemos conocer de qué modo el Ser se creó a sí mismo ni a nosotros. En la dirección del gnosticismo, llega tan lejos como para insistir en que podemos conocer la naturaleza del Ser una vez creado y el comportamiento que exige de nosotros.

Si alguien teme que al insistir tan firmemente en que el comportamiento constituye la meta y el propósito de toda filosofía sólida he rebajado la dignidad y la ambición de la

función especulativa, sólo puedo responder que el reconocimiento de la *naturaleza* del Ser constituye una tarea especulativa prácticamente infinita. Dejaré que hablen por mí las prolíficas consideraciones que llevan a todo el pensamiento moderno a converger hacia conclusiones panpsiquistas o idealistas. Dejaré que las páginas de Hodgson, de Lotze, de Renouvier, respondan si dentro de los límites marcados por un teísmo puramente empírico no encuentra trabajo suficiente la facultad especulativa, y si no va a encontrarlo siempre. Pero sea cual sea el trabajo que tiene por hacer, el *lugar* que ocupa en una filosofía es siempre el mismo, y viene establecido por la forma estructural de la mente. Las filosofías, ya se expresen en sonetos o en sistemas, deben adoptar siempre esta forma. El pensador parte de alguna experiencia del mundo práctico, y se pregunta por su significado. Se lanza a continuación al mar de la especulación, y realiza un viaje más o menos largo. Asciende al empíreo y entra en comunión con las esencias eternas. Pero sean cuales sean sus logros y sus descubrimientos durante el viaje, el máximo resultado que pueden dar es una nueva máxima o resolución práctica o bien la negación de una vieja, provisto de la cual irá a parar inevitablemente, tarde o temprano, a la *terra firma* de la vida concreta.

Cualquier pensamiento que realice este viaje es una filosofía. Ya hemos visto que el teísmo también se embarca en él. Y en la filosofía de un pensador largo tiempo ignorado, pero que está contribuyendo mucho a la renovación de la vida espiritual de su Francia natal (me refiero a Charles Renouvier, cuyos escritos deberían ser más conocidos entre nosotros de lo que son actualmente), encontramos un instructivo ejemplo de cómo el elemento empírico del teísmo, su confesión de una opacidad última de las cosas, de una dimensión del ser que escapa a nuestro control teórico, puede sugerir una conclusión práctica muy concreta: a saber, que "vuestras voluntades son libres". No diré nada más

acerca de la línea de razonamiento de Renouvier; se halla contenida en numerosos libros cuya lectura recomiendo vivamente.* Sin embargo, para reforzar mi doctrina de que la filosofía no depende del número de volúmenes en los que se escriba, permítanme que concluya recordando el pequeño poema publicado por Tennyson el año pasado, y en el que en unas pocas líneas se realiza todo el viaje especulativo y se alcanza la misma conclusión:

> De las profundidades, mi niño, de las profundidades,
> De esa gran profundidad anterior al comienzo de nuestro
> [mundo
> Por la que el Espíritu de Dios se mueve a voluntad—
> De las profundidades, mi niño, de las profundidades,
> De ese mundo verdadero bajo este mundo que vemos,
> Del que nuestro mundo sólo es la costa que lo limita—
> De las profundidades, Espíritu, de las profundidades,
> Con esta novena luna que manda al sol escondido
> Bajo el distante y oscuro mar, llegas tú, mi querido niño.
> Pues en aquel mundo que no es el nuestro, dijeron,
> "Hagamos al hombre" y aquello que debería ser el hombre,
> Con aquella luz que ningún hombre puede contemplar,
> Destinado a esta costa iluminada por los soles y las lunas
> Y todas las sombras. O querido Espíritu, medio perdido
> En tu propia sombra y en este signo carnal
> De que tú eres tú—que lloras al nacer
> Y al ser arrojado al misterio...
> ... nuestro velo mortal

---

* En especial *Essais de critique générale*, 2ª ed., 6 vols., 12MO, Paris, 1875; y *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, 2 vols. 8VO, Paris, 1885. (N. del a.).

Fantasma desgarrado de aquel Uno infinito,
Quien te hizo a ti inconcebiblemente ti mismo
De este yo-Mundo entero y en conjunto—
Vives tú, y entre el grano y la cáscara, entre la uva
Y la baya de la hiedra, debes escoger; e igualmente ir
De muerte a muerte entre vida y vida, y encontrar
Más y cada vez más cerca a Quien modeló
No la Materia, no el finito-infinito,
Sino este milagro mayor, que tú seas tú,
Con poder sobre tus propios actos y sobre el mundo.[*]

[*] «Out of the deep, my child, out of the deep,/ From that great deep before our world begins/ Whereon the Spirit of God moves as he will—/ Out of the deep, my child, out of the deep,/ From that true world within the world we see,/ Whereof our world is but the bounding shore—/ Out of the deep, Spirit, out of the deep,/ With this ninth moon that sends the hidden sun/ Down yon dark sea, thou comest, darling boy./ For in the world which is not ours, They said,/ "Let us make man" and that which should be man,/ From that one light no man can look upon,/ Drew to this sore lit by the suns and moons/ And all the shadows. O dear Spirit, half-lost/ In thine own shadow and this fleshly sign/ That thou art thou—who wailest being born/ And banish'd into mystery..../ ...our mortal veil/ And shatter'd phantom of that infinite One,/ Who made thee unconceivably thyself/ Out of His whole World-self and all in all—/ Live thou, and of the grain and husk, the grape/ And ivyberry, choose; and still depart/ From death to death thro' life and life, and find/ Nearer and ever nearer Him who wrought/ Not Matter, not the finite-infinite,/ *But this main miracle, that thou art thou,/ With power on thine own act and on the world.*» (N. del t.).

El dilema del determinismo*

Existe la opinión de que hace tiempo ya que se ha sacado todo el jugo posible a la controversia sobre la libertad, y que nadie que entre en ella puede hacer otra cosa que recalentar viejos argumentos que todo el mundo ha oído ya. No se podría estar más equivocado. No conozco ningún tema menos agotado, ni que ofrezca mayores oportunidades al genio inventivo para abrir nuevos horizontes: tal vez no de imponer una conclusión o forzar el asentimiento, pero sí de profundizar en nuestra comprensión de lo que está realmente en juego en la controversia, así como de las implicaciones de las ideas de destino y libertad. Aquí al lado mismo, en los últimos años, hemos visto entrar en las imprentas una rápida sucesión de trabajos que presentan la alternativa bajo una luz enteramente novedosa. No hace falta hablar de los discípulos ingleses de Hegel, como Green[34] y Bradley;[35] ni siquiera de Hinton o de Hodgson, ni de Hazard: los escritos de Renouvier, Fouillée[36] y Delboeuf** [37] bastan para ver cuán completamente ha cambiado y se ha renovado la forma de las viejas disputas. No pretendo competir en originalidad con ninguno de los maestros que he nombrado, por lo que mi ambición se limita a un único punto. Si puedo clarificar para ustedes dos de los corolarios necesariamente implicados por el determinismo, habré hecho posible que se decidan a favor o en contra de dicha doctrina con una mejor comprensión de lo que ello supone. Y si prefieren no deci-

---

* Conferencia ofrecida ante los Harvard Divinity Students, publicada en la *Unitarian Review* de septiembre de 1884. (N. del a.).

** A los que ahora podría añadir Charles S. Peirce: véase *Monist*, 1892-93. (N. del a.).

dir sino permanecer en la duda, verán al menos más claramente en qué consiste el objeto de su duda. Renuncio pues abiertamente desde el principio a toda pretensión de demostrar la libertad de la voluntad. Aspiro únicamente a inducir a algunos de ustedes a seguir mi propio ejemplo de asumirla como verdadera y actuar como si lo fuera. Pues si realmente lo fuera, eso sería lo que reclamaría en mi opinión la lógica misma del caso. Una verdad como ésta no debería hacerse entrar por la fuerza en bocas indiferentes. Debería ser libremente abrazada por hombres que pudieran igualmente volverle la espalda. En otras palabras, nuestro primer acto de libertad, si realmente somos libres, debería ser en rigor afirmar que lo somos. Esto debería excluir del lado pro-libertad del debate, me parece, toda aspiración a una demostración imperativa, una demostración de la que yo personalmente no tengo ninguna necesidad.

Una vez hemos dejado esto sentado, podemos proceder. Pero no sin dejar sentado otro punto más. Los argumentos que me dispongo a proponer se fundan en dos supuestos: primero, que al formular teorías acerca del mundo y discutirlas entre nosotros, lo hacemos con objeto de obtener una concepción de las cosas que nos proporcione satisfacción subjetiva; y segundo, que si hubiera dos concepciones, y una de ellas nos pareciera en conjunto más racional que la otra, estamos legitimados a suponer que la más racional es la más verdadera de las dos. Espero que todos ustedes estén dispuestos a asumir estos supuestos conmigo; pues me temo que si alguno de ustedes no lo estuviera, no encontraría demasiada edificación en lo que diré a continuación. No puedo detenerme aquí a argumentar este punto; pero creo que todos los magníficentes logros de las ciencias físicas y matemáticas —las doctrinas de la evolución, de la uniformidad de la ley y demás— proceden de nuestro indomable deseo de dar al mundo en nuestra mente una forma más racional de la que presenta en nuestra experiencia en bruto. El

mundo ha demostrado ser en gran medida plástico a esta exigencia nuestra de racionalidad. Hasta qué punto lo seguirá siendo es algo que nadie puede decir. Nuestro único medio de descubrirlo es intentarlo; y yo por lo menos me siento tan libre para probar concepciones morales como concepciones mecánicas o lógicas. Si una cierta fórmula de expresar la naturaleza del mundo viola mis exigencias morales, me sentiré tan libre de echarla por la borda, o al menos de ponerla en duda, como si hubiera defraudado mi exigencia de uniformidad secuencial, por ejemplo; pues hasta donde yo puedo ver, una exigencia es tan subjetiva y emocional como la otra. Tomemos el principio de causalidad, por ejemplo: ¿qué es si no un postulado, un nombre vacío que oculta simplemente una exigencia de que la secuencia de los hechos manifieste algún día una correlación más profunda entre unas cosas y otras que la mera yuxtaposición arbitraria que encontramos ahora fenoménicamente? El principio de causalidad es un altar a un dios desconocido, exactamente igual como el que san Pablo encontró en Atenas.[38] Todos nuestros ideales científicos y filosóficos son altares a dioses desconocidos. La uniformidad lo es tanto como la libertad. Si se admite esto, podemos debatir en igualdad de condiciones. Pero si alguno de ustedes pretende que la libertad y la variedad son ante todo aspiraciones subjetivas, mientras que la necesidad y la uniformidad pertenecen a una categoría enteramente distinta, no veo de qué modo podemos entrar en debate.*

* «Toda la historia de las creencias populares acerca de la Naturaleza refuta la idea de que la noción de un orden físico universal pueda haber surgido de una recepción y asociación puramente pasiva de percepciones particulares. Es indudable que los hombres infieren lo desconocido a partir de lo conocido, pero es igualmente cierto que si este procedimiento sólo hubiera contado con los materiales fenoménicos espontáneamente ofrecidos, nunca habría llevado a una creencia en una uniformidad general, sino sólo a una creencia en que la ley y la ausencia de ley se dan en una confusa alternancia en el mundo. Desde el punto de vista de la experiencia más estricta, no existe otra cosa que una suma de percepciones particulares, con sus coincidencias por un lado y sus contradicciones por el otro.

Para empezar, pues, debo suponer que están familiarizados con todos los argumentos al uso en esta materia. No puedo detenerme aquí en las viejas pruebas basadas en la causalidad, en la estadística, en la certeza con la que somos capaces de predecir el comportamiento unos de otros, en la persistencia del carácter y demás. Pero hay dos *palabras* que normalmente lastran estos argumentos clásicos, y de las que debemos deshacernos si queremos lograr algún progreso. Una es la laudatoria palabra *libertad*, la otra la oprobiosa palabra *azar*. Me gustaría conservar la palabra "azar", pero deseo deshacerme de la palabra "libertad". Sus asociaciones laudatorias han ensombrecido hasta tal punto los demás aspectos de su significado que ambos bandos reclaman hoy el derecho exclusivo a emplearla, y los deterministas insisten en ser los únicos defensores de la libertad. El viejo determinismo era lo que podríamos llamar un determinismo *fuerte*. Era un determinismo que no se amilanaba ante palabras como fatalidad, sumisión de la voluntad, necesidad y demás. Hoy tenemos un determinismo *débil* que rehúye estas palabras tan duras, repudia la fatalidad, la necesidad e incluso la predeterminación, y afirma que su verdade-

---

»Que haya más orden en el mundo del que parece haber a primera vista es algo que no se descubre *hasta que dicho orden es buscado*. El impulso de búsqueda procede inicialmente de necesidades prácticas: allí donde es preciso alcanzar ciertos fines, necesitamos encontrar medios fiables que posean invariablemente una cierta propiedad o produzcan un cierto resultado. Pero la necesidad práctica es sólo la primera ocasión para nuestra reflexión acerca de las condiciones del conocimiento verdadero; e incluso aunque no existiera tal necesidad, seguiría habiendo motivos para ir más allá del estadio de la mera asociación. Pues el hombre no contempla con el mismo interés, o mejor dicho con la misma falta de interés, los procesos que conectan una cosa con su compañera previa que los procesos que la conectan con cualquier otra. *Los primeros procesos están en armonía con las condiciones de su pensamiento*: los segundos, no. En los primeros, sus *conceptos*, *juicios generales* e *inferencias* tienen aplicación a la realidad: en los segundos, no tienen tal aplicación. De este modo, la satisfacción intelectual que experimenta al comienzo de forma irreflexiva termina por excitar en él el deseo consciente de descubrir en el conjunto del mundo fenoménico la realización de aquellas continuidades, uniformidades y necesidades racionales que constituyen la guía y el elemento fundamental de su propio pensamiento.» (Sigwart, *Logik*, bd. 2, s. 382.) (N. del a.)

ro nombre es la libertad; pues la libertad no es otra cosa que la necesidad debidamente comprendida, y la sumisión a los poderes superiores es idéntica a la verdadera libertad. Incluso un autor tan poco dado a sacar partido de palabras blandas como el Sr. Hodgson no duda en llamarse a sí mismo un "determinista de la libertad".

Todo esto, naturalmente, no es más que un concierto de evasivas, bajo el cual la verdadera cuestión ha quedado totalmente sepultada. La libertad entendida en todos estos sentidos simplemente no presenta ningún problema. No importa lo que el determinista débil entienda por ella —ya sea actuar sin constricciones externas, actuar rectamente o aceptar la ley de la totalidad— ¿quién no podrá responderle que unas veces somos libres y otras veces no? Lo cierto es que *existe* un problema, una cuestión de hechos y no de palabras, una cuestión de la máxima importancia, que a menudo es resuelta sin ninguna discusión y en una sola frase —qué digo, en una cláusula de una frase— por esos mismos autores que dedican capítulos enteros a explicar en qué consiste la "verdadera" libertad; y la cuestión no es otra que el problema del determinismo, del que vamos a hablar hoy.

Por fortuna, ninguna ambigüedad ronda a esta palabra, como tampoco a su contraria, el indeterminismo. Ambas designan una forma en la que pueden suceder externamente las cosas, y su frío y matemático sonido no despierta asociaciones sentimentales que puedan ganarse por adelantado nuestra parcialidad hacia ninguno de los bandos. Ahora bien, tal como insistía hace un momento, es estrictamente imposible encontrar pruebas externas para decidir la cuestión. Examinemos la diferencia entre ambos y veámoslo por nosotros mismos. ¿Qué es lo que profesa el determinismo?

El determinismo profesa que aquellas partes del universo ya determinadas fijan y decretan de forma absoluta cómo han de ser las demás. El futuro no oculta en su seno ninguna posibili-

dad irresuelta: la parte que llamamos presente es compatible con una única totalidad. Cualquier otro complemento futuro que no sea el que ya había sido fijado desde toda la eternidad es imposible. El todo se halla presente en cada una de las partes, la funde con las demás en una unidad absoluta, un bloque de acero en el que no cabe ninguna vaguedad o sombra de variación.

> Con el primer Barro de la Tierra, hicieron el molde del
> [Último Hombre,
> Y entonces, de la Última Cosecha sembraron la semilla:
> Sí, la primera Mañana de la Creación escribió
> Lo que la Última Alborada del Ajuste de Cuentas leerá.*

El indeterminismo, por el contrario, dice que las partes tienen un cierto margen de juego, de modo que la determinación de una no supone necesariamente la determinación de las demás. Admite que las posibilidades pueden exceder a las actualidades, y que las cosas aún por revelar a nuestro conocimiento pueden ser realmente inciertas en sí mismas. Entre dos futuros posibles que concibamos hoy, tal vez ambos sean realmente posibles; y uno de ellos se volverá imposible únicamente en el momento en que el otro lo excluya al volverse él mismo real. El indeterminismo niega pues que el mundo constituya una unidad fáctica inalterable. Dice que contiene un cierto pluralismo último; y, al decirlo, corrobora nuestra visión ordinaria e ingenua de las cosas. Para esta visión, las actualidades parecen flotar en un mar más amplio de posibilidades, dentro del cual son escogidas; y *en algún lugar*, dice el indeterminismo, tales posibilidades existen y forman parte de la verdad.

---

* Omar Khayyam, *Rubaiyat*, cuarteto 53. Traducción castellana de Paramahansa Yogananda. (N. del t.).

El determinismo, por el contrario, dice que tales posibilidades no existen *en ningún lugar*, y que las únicas categorías de la realidad son la necesidad y la imposibilidad. Para el determinismo, las posibilidades que no llegan a realizarse son puras ilusiones: nunca fueron posibilidades. No hay nada en gestación en nuestro universo, dice, todo lo que fue, es o será actual ha estado virtualmente allí desde toda la eternidad. La nube de alternativas en la que nuestra mente envuelve esta masa de actualidad es una nube de meros engaños, cuyo único nombre válido es el de "imposibilidades".

La disyuntiva, como se ve, es lo bastante tajante como para que pueda ser diluida o suprimida por ninguna terminología biensonante. La verdad *tiene que* estar de un lado o de otro, y el hecho de que esté de un lado convierte al otro en falso.

La cuestión tiene que ver únicamente con la existencia de posibilidades, en el sentido más estricto del término, en cuanto cosas que podrían ser, pero no tienen por qué ser. Pongamos que ambos bandos admiten, por ejemplo, que ha existido una volición. Los indeterministas dirán que podría haberse producido otra volición distinta: los deterministas asegurarán que nada distinto podría haber ocurrido. Y bien, ¿podemos apelar a la ciencia para que nos diga cuál de las dos posiciones enfrentadas está en lo cierto? La ciencia profesa no extraer ninguna conclusión que no esté basada en hechos, en cosas que han ocurrido realmente; pero ¿qué información puede darnos la certeza de que algo ha ocurrido realmente, respecto a la cuestión de si otra cosa podría o no podría haber ocurrido en su lugar? Sólo los hechos pueden ser probados por otros hechos. Cuando se trata de posibilidades, los hechos no tienen nada que aportar. Mientras no tengamos otras pruebas que los hechos existentes, la cuestión de la posibilidad seguirá siendo un misterio sin solución.

Y la verdad es que los hechos apenas tienen nada que ver con la decisión de si somos deterministas o indeterministas. Sin duda adornamos nuestra posición citando hechos de uno u otro

tipo; si somos deterministas, hablamos acerca de la infalibilidad con la que podemos predecir la conducta de los demás; y si somos indeterministas, insistimos en que la vida es un juego peligroso e inquietante justamente porque no podemos predecir la conducta de los demás, ya sea en la guerra o en el gobierno o en cualquiera de los negocios e intrigas, grandes o pequeños, en los que toman parte los hombres. ¿Pero acaso no vemos todos la patente insuficiencia del supuesto testimonio objetivo para ambos lados? Lo que completa el cuadro en nuestra mente es algo que no es objetivo, ni externo. Lo que nos divide entre partidarios de las posibilidades y enemigos de las posibilidades son ciertas creencias o postulados distintos en cada uno de nosotros: nuestros postulados acerca de la racionalidad. Para un hombre, el mundo parece más racional si incluye posibilidades, para el otro parece más racional si las excluye; y por más que hablemos de remitirnos a las pruebas, aquello que nos convierte en monistas o en pluralistas, en deterministas o en indeterministas, es en el fondo algún sentimiento de este tipo.

* * *

El bastión de la actitud determinista es la antipatía ante la idea de azar. Tan pronto como comenzamos a hablar de indeterminismo ante nuestros amigos, vemos que algunos de ellos comienzan a menear la cabeza. La idea de una posibilidad alternativa, dicen, la admisión de que cualquiera de varias cosas puede llegar a pasar, es después de todo sólo otro nombre para el azar; y el azar es algo que ninguna mente sana puede tolerar ni por un momento en el mundo. ¿Qué es el azar sino la sinrazón a cara descubierta, la negación de la inteligibilidad y de la ley? Y si existiera la menor partícula de azar en algún lugar, ¿qué impediría que todo el tejido se viniera abajo, que las estrellas desaparecieran y el caos restableciera su anárquico reinado?

No hay nada como esta clase de comentarios para que una discusión termine de la forma más rápida. Pero ya he dicho que la palabra "azar" era una que quería conservar y utilizar. Examinemos pues exactamente lo que significa, y veamos si debería resultarnos tan incómoda. Tal vez si aprieto el cardo con fuerza romperé su espina.

La espina de la palabra "azar" parece residir en el supuesto de que significa algo positivo, de modo que si algo ocurre por azar quiere decir que existe algo de naturaleza intrínsecamente irracional y absurda. Pero el azar no significa nada parecido. Es un término puramente negativo y relativo,* que no nos da ninguna información acerca de aquello de lo que es predicado, excepto que fácticamente no mantiene ninguna relación con nada aparte de sí mismo: no está controlado, asegurado o exigido por otras cosas con anterioridad a su presencia actual. Puesto que esta idea es la más sutil de toda la conferencia, y al mismo tiempo aquella alrededor de la cual gira todo lo demás, les pido que me dediquen una atención especial. Lo que digo es que calificar una cierta cosa de "azarosa" no nos dice nada acerca de ella. Puede ser una cosa mala, o una cosa buena. Puede ser la encarnación misma de la lucidez, la transparencia y la armonía, y encajar con todo el sistema de las demás cosas, una vez que se ha presentado, con perfección inimaginable. Todo lo que significa calificarla de "azarosa" es que no está garantizada, y que podría ser de otro modo. Pues el sistema que forman las demás cosas no tiene ningún control positivo sobre la cosa azarosa. Su origen es en cierto modo negativo: no hay modo de ponerle la mano encima, de modo que cuando viene lo hace como un regalo, o no viene en absoluto.

---

* En términos técnicos, es una palabra con una denotación positiva pero con una connotación positiva. Las demás cosas deben guardar silencio acerca de *qué* es: sólo ella misma puede decidir ese punto en el momento en que se revela. (N. del a.).

Esta negatividad, sin embargo, esta opacidad de la cosa azarosa cuando es considerada *ab extra*, o desde el punto de vista de cosas previas o distantes, no impide que pueda poseer cualquier grado de positividad y luminosidad internas, así como en relación con su lugar y su momento. Todo lo que dice de ella su carácter azaroso es que hay algo realmente *sui generis* en ella, algo que no es una propiedad incondicional del todo. Si el todo quiere esta propiedad, y es una propiedad azarosa, el todo debe esperar hasta que la obtenga. Que el universo pueda ser una sociedad por acciones de este tipo, donde los accionistas posean poderes y responsabilidades limitadas, es por supuesto una noción simple y perfectamente concebible.

Sin embargo, muchas personas hablan como si la más mínima dosis de desconexión de una parte con otra, el más leve grado de independencia, el más tímido temblor de ambigüedad por ejemplo acerca del futuro, lo arruinaría todo y convertiría este buen universo en un barullo sin sentido o en un "nuliverso", en una nada, en fin. Como las voliciones humanas futuras son de hecho las únicas cosas ambiguas en las que estamos tentados de creer, convendrá que nos detengamos un momento en ellas para asegurarnos de si su carácter independiente y accidental tiene que estar necesariamente cargado de consecuencias tan lamentables para el universo.

¿Qué significa decir que mi elección acerca de qué ruta tomar para volver a casa después de esta conferencia es ambigua y azarosa, en relación con este momento presente? Significa que tanto Divinity Avenue como Oxford Street tienen una opción; pero que sólo una, la una o la otra, será la escogida. Pues bien, yo les pido a ustedes que supongan seriamente que esta ambigüedad de mi elección es real; y que luego se planteen la hipótesis imposible de que la elección se realizara dos veces, y que cada vez recayera en una calle distinta. En otras palabras, imaginen ustedes que primero voy por Divinity Avenue, y luego imaginen que los poderes que gobiernan el

universo aniquilan diez minutos de tiempo con todo lo que contenían, y me devuelven a la puerta de esta sala tal como estaba antes de realizar la elección. Imaginen entonces que, sin que haya más cambio que ese, realizo una elección distinta y voy por Oxford Street. Ustedes, espectadores pasivos, observan y ven los dos universos alternativos, en uno de los cuales voy por Divinity Avenue, y en otro donde voy por Oxford Street. Pues bien, si son ustedes deterministas creen que uno de esos universos es imposible desde el principio de los tiempos: creen que es imposible en razón de algún tipo de irracionalidad o accidentalidad intrínseca al mismo. Pero vistos ambos universos desde fuera, ¿pueden decir cuál es el imposible y accidental, y cuál el necesario y racional? Dudo que el más acérrimo determinista entre ustedes pueda arrojar el menor atisbo de luz sobre este asunto. En otras palabras, cualquiera de los dos universos tendría una apariencia igual de racional que el otro, para nuestros medios de observación y comprensión, si lo pudiéramos examinar *a posteriori* y como algo presente. No habría absolutamente ningún criterio que nos permitiera juzgar que el uno era necesario y el otro un asunto de azar. Supongan ahora que relevamos a los dioses de su hipotética tarea y que mi elección, una vez tomada, se mantiene firme hasta el fin de los tiempos. Voy por Divinity Avenue de una vez y para siempre. Si a continuación afirman, como todo buen determinista debe afirmar puntualmente, que de acuerdo con la naturaleza de las cosas yo *no podía* haber ido por Oxford Street —de haberlo hecho, hubiera sido un acto azaroso, irracional, aberrante, una horrible brecha abierta en la naturaleza—, me gustaría hacerles ver únicamente que su afirmación es lo que los alemanes llaman *Machtspruch*, una concepción meramente impuesta como dogma y carente de toda comprensión de los detalles. Antes de que yo tomara mi elección, ambas calles les parecían igual de naturales. Si hubiera ido por Oxford Street, Divinity Avenue habría figurado en su filosofía

como la brecha en la naturaleza; y así lo hubieran declarado, con la conciencia determinista más limpia del mundo.

Pero si realmente es así, ¡qué vacío es este clamor de protesta que se levanta contra el azar, cuando ninguno de nosotros lograría distinguirlo en nada de la necesidad racional, si llegara a tenerlo delante de sus narices! He escogido el más trivial de los ejemplos, pero ningún otro ejemplo hubiera podido llevar a un resultado distinto. Pues ¿cuáles son las alternativas que, de hecho, se ofrecen a la voluntad humana? ¿Cuáles son esos futuros que ahora parecen azarosos? ¿Acaso no se parecen todos a las Divinity Avenue y los Oxford Street de nuestro ejemplo? ¿Acaso no pertenecen todos a los mismos *tipos* de cosas que ya se dan en el marco natural existente? ¿Acaso se ha sentido alguien tentado jamás de producir un *accidente* absoluto, algo completamente irrelevante para el resto del mundo? ¿Acaso no surgen de un mismo pasado todos los motivos que nos mueven y todos los futuros que se ofrecen a nuestra elección?; y por eso mismo, ¿acaso no nos parecería cualquiera de ellos, una vez que se hubiera hecho realidad, ya fuera por azar o por necesidad, tan acorde con ese pasado y tan perfectamente continuo e interconectado con los fenómenos ya existentes como los demás?*

---

* Uno de los argumentos preferidos contra la libertad es que si fuera verdadera, el asesino de un hombre tanto podría ser su mejor amigo como su peor enemigo, sería tan probable que una madre estrangulara a su primer hijo como que lo amamantara, y todos nosotros seríamos tan propensos a saltar por la ventana de un cuarto piso como a salir por la puerta delantera, etc. Los usuarios de este argumento deberían ser excluidos propiamente del debate hasta que aprendan en qué consiste realmente la cuestión. La "libertad" no significa que todo cuanto sea *físicamente* concebible sea también moralmente posible. Significa simplemente que entre las diversas alternativas que realmente *tientan* nuestra voluntad, hay más de una realmente posible. Por supuesto, las alternativas que tientan de este modo nuestra voluntad son inmensamente inferiores en número a las posibilidades físicas que pueden imaginarse en frío. Y las personas que sienten realmente la tentación de matar a sus mejores amigos a menudo lo hacen, como también hay madres que estrangulan a su primer hijo, personas que saltan de la ventana de un cuarto piso, etc. (N. del a.).

Cuanto más piensa uno en la cuestión, más se pregunta cómo es posible que haya encontrado tanto eco en los corazones de los hombres un alboroto tan vacío y gratuito como éste que se ha generado contra el azar. Es una palabra que no nos dice absolutamente nada acerca de cuáles son las opciones a elegir, o acerca del *modus operandi* de la elección; y su uso como arma arrojadiza sólo indica un temperamento de absolutismo intelectual, una exigencia de que el mundo sea un bloque sólido, sujeto a un control central: un temperamento y una exigencia que el mundo no tiene por qué gratificar. En todo aspecto práctico y externamente verificable, un mundo donde las alternativas que actualmente entretienen *su* elección fueran decididas por el puro azar sería absolutamente indistinguible *para mí* del mundo en el que vivo ahora. En todo lo relativo a sus decisiones, puedo considerarlo perfectamente como un mundo de azar. Pero para *ustedes*, es verdad, esas mismas elecciones que para mí son ciegas, opacas y externas son precisamente todo lo contrario, pues son ustedes quienes las viven y las toman. Para ustedes se presentan como decisiones; y las decisiones son unos hechos psíquicos muy peculiares desde el punto de vista de quien las toma. Luminosas y constituyentes en el momento en que se toman, no remiten a ningún momento externo para que imponga su sello sobre ellas o para que garantice su continuidad con el resto de la naturaleza. Son más bien ellas las que parecen dar continuidad a la naturaleza; y en su extraña e intensa función de dar consentimiento a una posibilidad y negárselo a otra, parecen ser las encargadas de transformar un futuro doble y equívoco en un pasado simple e inalterable.

Esta noche, sin embargo, no vamos a entrar en el aspecto psicológico de la cuestión. El enfrentamiento del determinismo con el azar no tiene afortunadamente nada que ver con éste o aquél detalle psicológico. El determinismo niega la ambigüedad de las voliciones futuras porque afirma que nada futuro puede ser ambiguo. Pero hemos dicho bastante ya para respon-

der a esta afirmación. Las voliciones futuras indeterminadas implican *en efecto* un elemento de azar. No tengamos miedo de gritarlo desde los tejados, si hiciera falta; pues ahora sabemos que la idea de azar coincide exactamente, en último término, con la idea de un don: el primero es un término deprecatorio y el segundo un término laudatorio para referirnos simplemente a algo sobre lo que no podemos plantear ninguna *exigencia* efectiva. Y si el mundo es un lugar mejor o peor por el hecho de contener azares o dones dependerá enteramente de *qué* sean finalmente esas cosas inciertas e inexigibles.

Lo cual nos lleva por fin a las inmediaciones de nuestro tema. Hemos visto ya lo que significa el determinismo: hemos visto que el indeterminismo puede describirse como azar; y hemos visto que el azar, el nombre mismo de todo aquello de lo que se nos pide que nos alejemos como si de una peste metafísica se tratara, no significa más que el hecho negativo de que ninguna parte del mundo, grande o pequeña, puede reclamar un control absoluto sobre los destinos del todo. Pero aun cuando al tratar sobre la palabra "azar" haya parecido a veces que defendía su existencia real, no he pretendido hacerlo aún. No hemos comprobado aún si éste es un mundo azaroso o no; como máximo, hemos acordado que lo parece. Y repito ahora lo que dije al comienzo: que desde un punto de vista teórico estricto la cuestión es irresoluble. Lo máximo que podemos aspirar a conseguir es profundizar en nuestra comprensión teórica de la *diferencia* entre un mundo donde hay azar y un mundo determinista; y esto es lo que trataré de hacer a continuación, después de los tediosos preparativos.

Antes que nada quiero mostrarles exactamente qué implica la idea de que éste sea un mundo determinista. Las implicaciones sobre las que quiero llamar su atención van ligadas al hecho de que es un mundo en el que constantemente nos vemos forzados a hacer lo que llamaré, si me permiten, juicios

de lamentación. Apenas pasa una hora sin que deseemos que algo hubiera ido de otro modo; y dichosos son aquellos cuyos corazones nunca se han hecho eco del deseo de Omar Khayyam,

> Si pudiéramos cerrar de golpe el Libro del Destino;
> Y hacer que el Autor en un folio más amable
> grabara nuestros nombres, ¡o incluso los borrara!
>
> ¡Oh Amor, si pudiéramos conspirar juntos con el Hado
> para comprender todo este triste Esquema de las Cosas
> ¿Acaso no lo haríamos pedazos, y luego
> lo reharíamos más parecido al Deseo del Corazón?*

Ahora bien, es innegable que la mayoría de estos lamentos no tienen demasiado sentido, y su valor filosófico es bastante parecido al de las críticas que dirige contra el universo ese amigo de nuestra infancia, el héroe de la fábula "El ateo y la bellota":

> «¡Tonto! Si de esa rama hubiera colgado una calabaza,
> Tus elucubraciones habrían terminado ahí mismo», etc.**

Lo más probable es que hiciéramos un estropicio si tuviéramos la ocasión de remodelar el universo, incluso desde el punto de vista de nuestros propios fines. ¡Y cuánto más desastroso no sería desde el punto de vista de fines que no somos

---

* Omar Khayyam, *Rubaiyat*, cuartetos 106 y 107. (N. del t.).

** «Fool! Had that bough a pumpkin bore,/ Thy whimsies would have worked no more, etc.» Fragmento del poema "The Atheist and the Acorn" de Anne Kingsmill Finch, condesa de Winchilsea (1661-1720). El "héroe" del poema se ha estado preguntando por qué no cuelgan las calabazas de los belloteros y las bellotas de las calabaceras, hasta que la dolorosa caída de una bellota en su ojo le da a entender supuestamente la razón de esta disposición de las cosas. (N. del t.).

capaces de comprender! En consecuencia, los hombres sabios se lamentan tan poco como pueden. Pero hay lamentaciones obstinadas y difíciles de acallar: lamentaciones por actos de pura crueldad o traición, por ejemplo, ya sean realizados por otros o por nosotros mismos. Difícilmente puede alguien permanecer *completamente* optimista después de leer el otro día la confesión del asesino de Brockton, un hombre que, aburrido de la continuada existencia de su esposa, la atrajo hasta un lugar desierto, le pegó cuatro tiros y luego, cuando ella le dijo desde el suelo: «¿No lo hiciste a propósito, verdad cariño?» le respondió: «No, no lo hice a propósito» mientras levantaba una roca y le partía el cráneo. Un hecho así, sumado a la benevolente sentencia y a la autosatisfacción del reo, da ocasión para muchas lamentaciones, en las que no es necesario entrar ahora en detalle. Todos sentimos que, aunque tal hecho es el resultado mecánicamente perfecto de los demás hechos del universo, es un mal resultado desde el punto de vista moral y realmente hubiera sido mejor que sucediera otra cosa en su lugar.

Para la filosofía determinista, sin embargo, tanto el asesinato como la sentencia y la tranquilidad de espíritu del prisionero son necesarios desde el origen de los tiempos; y ninguna otra cosa tuvo en ningún momento la más leve opción de ocurrir en su lugar. Pues admitir tal opción, dicen los deterministas, equivaldría a un suicidio de la razón; de modo que debemos endurecer nuestros corazones y rechazar tal idea. Pero en este punto la trama se complica, pues surge la primera de esas incómodas implicaciones del determinismo y del monismo que me gustaría poner de relieve para todos ustedes. Si el asesinato de Brockton venía exigido por el resto del universo, si debía ocurrir en su hora prefijada y ninguna otra cosa hubiera sido consistente con el todo, ¿qué debemos pensar del universo? ¿Nos mantendremos fieles a nuestro juicio de lamentación y diremos obstinadamente que un universo que contuviera algo

distinto del asesinato de Brockton *hubiera sido* un universo mejor, aun cuando *no pudiera ser*? Eso parece sin duda lo más natural y espontáneo por nuestra parte; sin embargo, supone nada menos que la suscripción deliberada de un cierto tipo de pesimismo. El juicio de lamentación afirma que el asesinato es malo. Calificar una cosa de mala significa, si es que significa algo en absoluto, que la cosa en cuestión no debería ser, que alguna otra cosa debería estar en su lugar. Al negar que ninguna otra cosa pudiera estar en su lugar, el determinismo define virtualmente el universo como un lugar donde lo que debe ser no puede ser: en otras palabras, como un organismo cuya constitución incluye una mácula incurable, un defecto irremediable. El pesimismo de Schopenhauer no dice nada más que esto: el asesinato es un síntoma; y es un síntoma cruel porque pertenece a un todo que es cruel, el cual sólo puede expresar su naturaleza mediante la producción de ese síntoma en particular en esa ocasión en particular. Nuestras lamentaciones por el asesinato deben transformarse, si somos sabios y deterministas, en una lamentación más amplia. Es absurdo lamentar el asesinato únicamente. Siendo todo lo demás tal como es, no podría haber ocurrido ninguna otra cosa. Lo que deberíamos lamentar es la estructura total de las cosas a la que pertenece el asesinato. No veo forma de escapar a esta conclusión pesimista para aquél que, siendo determinista, pretenda conservar en alguna medida su juicio de lamentación.

La única vía de escape del pesimismo que le queda al determinista es renunciar completamente a los juicios de lamentación. La historia demuestra que no es del todo imposible. El diablo, *quoad existentiam*,* puede ser bueno. Ciertamente el diablo es un *principio* maligno, pero es posible que el universo sea mejor a nivel práctico incluyendo tal principio de lo que hubiera sido si no lo incluyera. A cada paso descubrimos, a

* En latín: en lo relativo a la existencia. (N. del t.).

pequeña escala, que una cierta dosis de mal es una condición necesaria para alcanzar una forma superior de bien. Y nada nos impide generalizar esta perspectiva y confiar en que incluso cosas como el asesinato de Brockton quedarían compensadas por los servicios que se derivan de ellas, si pudiéramos verlas desde la perspectiva más amplia posible. Un optimismo *quand même*, un optimismo sistemático e incauto como el que Voltaire ridiculizó en el *Candide*, es una de las perspectivas ideales posibles que un hombre puede entrenarse a adoptar ante la vida. Despojado de toda dureza dogmática e iluminado por una esperanza tierna y patética, esa clase de optimismo ha sido el don de algunas de las figuras más religiosas que han existido jamás.

> Que tu corazón lata con los latidos de la Naturaleza,
> Y todo queda claro de Oriente a Occidente.*

Incluso la crueldad y la traición podrían figurar entre los frutos benditos de nuestro tiempo, e impugnar cualquiera de sus detalles podría ser una blasfemia. La única blasfemia auténtica, en pocas palabras, podría ser el temperamento pesimista que da pábulo a cosas como las lamentaciones, los arrepentimientos y el dolor.

El pesimismo determinista puede convertirse de este modo en un optimismo determinista, al precio de acallar nuestros juicios de lamentación.

¿Pero no nos lleva esto inmediatamente a un curioso atolladero lógico? Nuestro determinismo nos empuja a rechazar nuestros juicios de lamentación por considerarlos pesimistas al implicar que algo que es imposible debería ser. ¿Pero qué ocurre entonces con los juicios de lamentación en sí mismos? Si

---

* «Throb thine with Nature's throbbing breast,/ And all is clear from east to west.» Fragmento de *Threnody*, de Emerson. (N. del t.).

son rechazables, quiere decir que otros juicios —los juicios de aprobación, cabe pensar— deberían ocupar su lugar. Pero en la medida en que son necesarios, nada *puede* ocupar su lugar; de modo que el universo vuelve a ser el mismo lugar que era antes: a saber, un lugar donde lo que debería ser parece ser imposible. Hemos sacado un pie de la marisma pesimista, pero al precio de hundir el otro un poco más. Hemos rescatado nuestras acciones de la trampa del mal, pero nuestros juicios han quedado atrapados en ella. Si los asesinatos y las traiciones dejan de ser pecados, entonces las lamentaciones se convierten en absurdas y erróneas desde el punto de vista teórico. La vida activa y la vida teorética parecen jugar de este modo al escondite en el terreno del mal. La redención de uno supone la caída del otro. El asesinato y la traición no pueden ser buenos sin que la lamentación por los mismos sea mala: la lamentación no puede ser buena sin que la traición y el asesinato sean malos. Ambos, sin embargo, estaban predestinados; algo en el mundo debe de ser fatalmente irracional, absurdo y malo. El pecado o el error deben ser una parte necesaria del mundo. No parece a primera vista que haya ninguna escapatoria a este dilema. ¿Tan pronto volvemos a caer en el pesimismo que creíamos superado? ¿Realmente no hay forma de considerar todas las crueldades y traiciones, todos los escrúpulos y los arrepentimientos, buenos *en conjunto*, y con buena conciencia intelectual?

Ciertamente existe esa forma, y probablemente la mayoría de ustedes no tendrían ningún problema para plantearla. Pero antes de hacerlo, me gustaría subrayar cuán inevitablemente resbala la cuestión del determinismo y el indeterminismo hacia la cuestión del optimismo y el pesimismo, o en palabras de nuestros padres, hacia "la cuestión del mal". La versión teológica de todas estas disputas es la más simple y la más profunda, la forma que deja menos vías de escape, y no sólo —como algunos han dicho sarcásticamente— porque los teólogos experimenten una satisfacción mórbida en el remordimiento y

el arrepentimiento, como si fueran lujos espirituales, sino porque son hechos existentes en el mundo y como tales deben ser tratados en la interpretación determinista de todo cuando está destinado a ser. Si el remordimiento y el arrepentimiento son inevitablemente un error, ¿acaso no sigue cerniéndose sobre el mundo la sombra alargada de la irracionalidad?

Como ya he dicho, no hay que buscar muy lejos para encontrar un refugio ante este dilema. Los actos necesarios que erróneamente lamentamos pueden ser buenos, y sin embargo nuestro error al lamentarlos puede ser bueno también; sólo hace falta que se cumpla una única condición, a saber: el mundo no debe ser visto como una máquina cuyo propósito último es hacer realidad algún bien exterior, sino como un instrumento para profundizar en la conciencia teórica de aquello en que consisten intrínsecamente la bondad y la maldad. A la naturaleza no le interesa si se hace el bien o el mal, sólo le interesa el conocimiento de los mismos. La vida es una larga comilona del árbol del *conocimiento*. Cuando pienso para mí mismo, tengo la costumbre de llamar *gnóstico* a este punto de vista. Según este punto de vista, la cuestión en este mundo no es el optimismo ni el pesimismo, sino el *gnosticismo*. Pero como es probable que el término provoque ciertas confusiones, lo usaré tan poco como me sea posible aquí y hablaré más bien de subjetivismo y de punto de vista subjetivista.

El subjetivismo tiene tres grandes ramas: podemos llamarlas respectivamente cientifismo, sentimentalismo y sensualismo. Las tres coinciden en lo esencial acerca del universo, pues consideran que todo cuanto ocurre en él es subsidiario de lo que pensamos o sentimos acerca de ello. La criminalidad del crimen se justifica por su capacidad de espolear nuestra comprensión de dicha criminalidad, así como nuestros remordimientos y arrepentimientos; y el error implícito en los remordimientos y los arrepentimientos, el error de suponer que el

pasado podría haber sido distinto, se justifica por su utilidad. Dicha utilidad consiste en aguzar nuestra percepción de *qué* es lo que se ha perdido irremisiblemente. Cuando pensamos en ello como lo que podría haber sido («las palabras más tristes de la lengua o de la pluma»*) percibimos con más intensidad su valor; y al revés, nuestra insatisfacción por aquello que parece haberle robado su lugar natural es más amarga. ¡Admirable artificio de la naturaleza!, podríamos estar tentados de exclamar: engañarnos para mejor iluminarnos, y no escatimar ningún recurso para poner de relieve ante nuestra conciencia la enorme distancia que separa los dos polos opuestos del bien y del mal, entre los cuales oscila la creación.

Hemos sacado a la luz pues lo que cabe llamar el dilema del determinismo, en la medida en que el determinismo pretenda llevar sus reflexiones hasta el final. Es cierto que un determinista meramente mecánico se enorgullece incluso de no hacerlo. Está convencido de que el universo debe cumplir con su postulado de continuidad y coherencia físicas, pero se sonríe ante cualquiera que plantee también un postulado de coherencia moral. Debo suponer, sin embargo, que el número de deterministas fuertes o puramente mecánicos presentes aquí esta noche es escaso. El determinismo que puede resultar más atractivo para ustedes es el que he llamado determinismo débil, a saber, el determinismo que admite que se mezclen consideraciones acerca del bien y el mal con las consideraciones acerca de las causas y los efectos en el intento de establecer qué clase de universo debe entenderse racionalmente que es el nuestro. El dilema de este determinismo le aboca por un lado al pesimismo y por el otro al subjetivismo. En otras palabras,

---

* John Greenleaf Whittier (1807-1892) escribió en su poema "Maud Muller": «las palabras más tristes de la lengua o de la pluma son estas tres palabras, "lo que podría haber sido"» («the saddest words of tongue or pen are these four words, "what might have been"»). (N. del t.).

si quiere escapar al pesimismo debe renunciar a contemplar los bienes y los males de la vida de un modo simple y objetivo, para verlos como materiales, en sí mismos indiferentes, para la producción de una cierta conciencia ética y científica en nosotros.

Como todos sabemos, escapar al pesimismo no es tarea fácil. Ustedes mismos habrán podido comprobar suficientemente a través de sus estudios cuán difícil es armonizar la idea de que hay un único principio de todas las cosas, y de que tal principio es la perfección absoluta, con nuestra experiencia diaria de los hechos de la vida. Si la perfección es el principio de todo, ¿cómo puede haber alguna imperfección aquí? Si Dios es bueno, ¿cómo pudo crear al diablo, o si no lo creó él, cómo pudo permitir su existencia? Si no queremos impugnar ni la bondad ni la unidad divinas, será preciso explicar todo mal como aparente: blanquear al diablo, desinfectar el universo. Y entre las diversas formas posibles de llevar a cabo esta desinfección y de hacer que el mal parezca menos malo, la forma escogida por el subjetivismo parece la mejor con diferencia.*

Después de todo, ¿no hay acaso algo absurdo en nuestra idea ordinaria de que las cosas externas son buenas o malas en sí mismas? ¿Acaso pueden los asesinatos y las traiciones, considerados como meras ocurrencias externas o movimientos de la materia, ser malos sin nadie que perciba su maldad? ¿Puede el paraíso ser bueno propiamente en ausencia de un principio sensible en virtud del cual dicha bondad fuera percibida? Los bienes y los males externos resultan indistinguibles en la prác-

---

* Al lector que diga estar satisfecho con el pesimismo y no tener problema con la idea de que el todo sea malo, no tengo nada más que decirle: le pido menos al mundo que yo, y por mi parte deseo explorar el asunto un poco más antes de abandonar toda esperanza de ver mis demandas satisfechas. Pero si todo cuanto quiere decir con ello es que la maldad de unas partes no le impide aceptar un universo cuyas *demás* partes le resultan satisfactorias, le doy la bienvenida como a un aliado. Pues ha abandonado la idea del Todo que es la esencia del monismo determinista y ve las cosas desde una perspectiva pluralista, exactamente como hago yo en el presente artículo. (N. del a.).

tica excepto en la medida en que recaen juicios morales sobre ellos. Y en tal caso lo importante parecen ser los juicios morales, respecto a los cuales los hechos externos son meros instrumentos perecederos destinados a su producción. En esto consiste el subjetivismo. Todo el mundo debe haber sentido en algún momento la extraña paradoja de nuestra naturaleza moral, a saber, que siendo la persecución del bien externo su única razón de ser, el logro de dicho bien supondría su asfixia y su muerte. ¿Por qué despierta en nosotros tales anhelos de nirvana y de huída la perspectiva de cualquier paraíso o utopía, ya sea en el cielo o en la tierra? El cielo de sábanas blancas y acordes de harpa de nuestras escuelas dominicales y el elíseo en forma de salón de té para damas que se ofrece como la consumación final del progreso en los *Data of Ethics* [Datos de la ética] del Sr. Spencer son exactamente análogos en este aspecto: mundos de jauja, todos y cada uno de ellos.* Cuando los contemplamos desde el delicioso caos de desvaríos y realidades, esfuerzos y desánimos, esperanzas y miedos, agonías y exaltaciones, en que consiste nuestro estado presente, el único sentimiento que despiertan en nosotros es el *tedium vitae*. Para nuestras naturalezas crepusculares, nacidas para el conflicto, para el claroscuro moral rembrandtesco, para la incierta lucha de la luz contra la oscuridad, tales cuadros de luz sobre luz nos parecen vacíos y faltos de expresión, imposibles de entender o de gozar. Y nos decimos: si *éste* fuera todo el fruto de la victoria; si las generaciones humanas hubieran sufrido y entregado sus vidas; si los profetas hubieran confesado y los mártires cantado entre las llamas, y todas las lágrimas sagradas hubieran sido vertidas con el único fin de propiciar el auge de una raza de criaturas tan incomparablemente aburridas, y para que pro-

* Compárese con los *Essays* de Sir James Stephen en Barrister, Londres, 1862, pp. 138, 318. (N. del a.).

longaran *in saecula saeculorum* sus autosatisfechas e inofensivas vidas... bueno, en tal caso casi sería mejor perder la batalla, o al menos bajar la cortina antes de la última escena, para evitarle un final tan singularmente chato a una empresa que conoció tan grandioso comienzo.

Todo esto es lo que diría al instante si fuera llamado a hablar a favor del gnosticismo; y sus auténticos amigos, de los que pronto verán ustedes que no formo parte, podrían decir mucho más. Visto como una finalidad estable, cualquier bien exterior se convierte en una fuente de hastío. Es preciso verlo amenazado, incluso perderlo en ocasiones, para que su bondad sea plenamente reconocida como tal. Qué digo, no sólo en ocasiones. Nadie conoce el valor de la inocencia hasta que sabe que la ha perdido para siempre, y que el dinero no puede comprarla otra vez. No al santo, sino al pecador que se arrepiente se le revela el significado de la vida en toda su amplitud y longitud, altura y profundidad. No la ausencia de vicio, sino el vicio presente pero agarrado por la garganta por la virtud parece ser el estado humano ideal. Y no hay razón para suponer que éste no sea el estado humano permanente. Hay una profunda verdad en esa tesis tan reiterada de la escuela de Schopenhauer: el carácter ilusorio del progreso moral. Las formas más brutales de mal que desaparecen son reemplazadas por otras más sutiles y venenosas. Nuestro horizonte moral se mueve con nosotros, y nunca nos acercamos a la lejana línea donde se encuentran las negras olas con el azul. El propósito último de la creación podría ser muy plausiblemente el enriquecimiento de nuestra conciencia ética a través del mayor juego posible de contrastes y la más amplia diversidad de caracteres. Por supuesto, esto obliga a algunos a ser mensajeros de la ira, mientras que otros serán mensajeros del honor. Pero el punto de vista subjetivista reduce todas estas distinciones externas a un denominador común. El pobre diablo que languidece en una celda por sus delitos podría estar bebiendo

sorbos del vino de la verdad que nunca pasarán por las gargantas de los supuestos favoritos de la fortuna. Y la peculiar conciencia de cada uno de ellos constituye una nota indispensable dentro del gran concierto ético que los siglos arrancan a su paso del corazón de los hombres.

¡Hasta aquí lo que tengo que decir sobre el subjetivismo! Si el dilema del determinismo consistiera en escoger entre éste y el pesimismo, no veo mucha duda posible en el terreno estrictamente teórico. El subjetivismo parece el modelo más racional. Y no sé de nada que impida que el mundo consista en eso y nada más que eso. Cuando uno está dominado por un sano amor hacia la vida, y todas sus formas y apetitos le parecen indescriptiblemente reales; cuando ve que el mismo sol ilumina las cosas más brutales y las más espirituales, y que cada una de ellas forma parte de la riqueza total, siente que echarse atrás ante cualquier hecho y desear que no existiera es una actitud mezquina y enfermiza ante un universo tan robusto. Es mejor adoptar el punto de vista estrictamente dramático y tratar el conjunto como una gran obra de teatro sin final que el espíritu del universo, en el intento de realizar su propio contenido, inventa y representa eternamente para sí mismo.*

Espero que nadie me acuse, después de todo lo que he dicho, de infravalorar las razones a favor del subjetivismo. Y ahora que procedo a decir por qué esas razones, por fuertes que sean, no logran convencerme, confío en que la presunción será que mis objeciones son aún más poderosas.

Confieso francamente que dichas razones son de orden práctico. Si adoptamos el subjetivismo de un modo sincero y radical en la esfera práctica y lo llevamos hasta sus últimas

---

* «Cet univers est un spectacle que Dieu se donne à lui-même. Servons les intentions du gran chorège en contribuant à rendre le spectacle aussi brilliant, aussi varié que possible.» Renan. (N. del a.).

consecuencias, encontramos algunas que resultan difíciles de aceptar. No importa cuán poco severo e intelectual sea el subjetivismo en sus orígenes: la ley de su propia naturaleza hará surgir otro aspecto dentro de él y lo convertirá finalmente en la curiosidad más corrupta. Una vez descartada la idea de que ciertos deberes son buenos en sí mismos y que estamos aquí para realizarlos, con independencia de los sentimientos que nos despierten; una vez consagrada la idea contraria de que tanto el cumplimiento como la violación del deber sirven a un mismo propósito, a saber, el despliegue del conocimiento y el sentimiento subjetivos, y que la intensificación de los mismos es el fin principal de nuestras vidas: ¿dónde va a detenerse la pendiente? En teología, el subjetivismo manifiesta su "ala izquierda" en el antinomianismo. En literatura, su ala izquierda es el romanticismo. Y en la vida práctica consiste o bien en un blando sentimentalismo o bien en un sensualismo sin límites.

Por todas partes el subjetivismo alimenta una actitud fatalista. Vuelve más pasivos aún a los que ya eran indolentes de natural; y convierte en totalmente temerarios a los que ya iban sobrados de energía. La historia en conjunto muestra que allí donde el subjetivismo ha tenido vía libre ha llevado a toda clase de licencias espirituales, morales y prácticas. El optimismo se convierte en indiferencia ética, la cual lleva inevitablemente a la vida disoluta. No es nada arriesgado decir que si el gnosticismo hegeliano que comienza a enseñar el rostro aquí y en Gran Bretaña llegara a convertirse en una filosofía popular, tal como lo fue durante un tiempo en Alemania, desarrollaría aquí su deriva izquierdista exactamente igual que la desarrolló allí, y provocaría una reacción de disgusto. Yo mismo he escuchado a un graduado de esta escuela expresar en el púlpito su deseo de pecar como David, si con ello lograra arrepentirse como David. Tal vez me diréis que este joven no hacía más que soltarse la melena, o más bien peinarla a la

moda.* Pero la cuestión es justamente que para la filosofía subjetivista o gnóstica este peinar la melena, ya sea suelta o recogida, se convierte en una necesidad sistemática y en la función principal de la vida. Una vez experimentadas las verdades puras y clásicas, es preciso experimentar también las excitantes y las rancias; y si las estúpidas virtudes del rebaño filisteo no llegan a tiempo para salvar a la sociedad de la influencia de estos hijos de la luz, su destino inevitable es una especie de putrefacción interior.

Vean ustedes si no las más recientes manifestaciones de la escuela romántica, tal como las encontramos en esa extraña literatura parisina contemporánea, a la que nosotros los habitantes de países menos inteligentes acudimos para refrescarnos la mente cuando ha quedado embozada por la necedad y el tedio de nuestros empeños nativos. La escuela romántica comenzó pregonando una adoración de la sensibilidad subjetiva y una revuelta contra la legalidad de la que Rousseau había sido el primer gran profeta; y tras varios flujos y reflujos, giros a derecha e izquierda, tiene hoy a dos hombres de genio como grandes exponentes, el Sr. Renan y el Sr. Zola, uno de los cuales representa su voz masculina y el otro, por así decirlo, su voz femenina. Prefiero no pensar ahora en miembros menos nobles de la escuela, y el Renan que tengo en mente es por supuesto el de fechas recientes. En el sentido que he dado a la palabra gnóstico, tanto Renan como Zola son dos exponentes clarísimos del gnosticismo. Ambos van en busca de los hechos de la vida, y ambos entienden que los hechos de la sensibilidad humana son los que más atención merecen. Ambos coinciden, además, en que la sensibilidad parece no tener otro fin más allá de sí misma: ciertamente no el fin de propiciar los bienes y

---

* James juega en este pasaje con una expresión inglesa: «Sow his wild, or rather tame, oats». He tratado de reproducir el efecto con una expresión castellana de sentido cercano. (N. del t.)

frustrar los males meramente exteriores, como pretenden los filisteos. Uno escoge entre las sensibilidades por su energía, el otro por su delicadeza; uno habla con una voz de bronce, el otro con la de un arpa eolia; uno ignora abiertamente la distinción entre el bien y el mal, el otro mariposea entre la femenil cobardía de sus Diálogos Filosóficos y el optimismo rosado de sus *Souvenirs de jeunesse*. Pero bajo las páginas de ambos resuena en todo momento el bajo profundo del *vanitas vanitatum, omnia vanitas*, que el lector puede escuchar siempre que quiera entre líneas. Ningún escritor de esta escuela romántica francesa conoce una sola palabra que pueda rescatarnos de nuestro hastío de las cosas de la vida —ese momento en el que decimos "ya no encuentro ningún placer en ellas"— o de nuestro terror ante el impulso ciego y sin sentido del mundo, en caso de que los sintiéramos. Pues el terror y el hastío son hechos de la sensibilidad igual que cualquier otro; y reinan con derecho propio cuando llega su momento. El núcleo de las declaraciones románticas, ya sean poéticas, críticas o históricas, consiste en esta falta de remedios interiores, lo que Carlyle llama ese lejano rumor de llantos y lamentos. Y no hay absolutamente ninguna escapatoria *teórica* posible de este estado mental romántico. Ya veamos la vida de forma más refinada, como Renan, y la consideremos un romance del espíritu; ya nos enorgullezcamos de nuestro carácter "científico" y "analítico", y prefiramos adoptar una actitud cínica y tratar el mundo como una "novela experimental" a escala infinita: en ambos casos el mundo es en potencia eso que dijo Carlyle una vez, un vasto, oscuro y solitario Gólgota, una fábrica de muerte.

La única escapatoria es de orden práctico. Y dado que ya he citado una vez el nombre de Carlyle, tan vilipendiado estos días, permítanme que lo cite una vez más para decir que sus enseñanzas van justamente en esta dirección. No importa cuál fuera la vida de Carlyle, no importa lo que dijeran gran parte

de sus escritos. ¿Qué fue lo más importante que nos dijo? Dijo: «¡Aparcad vuestras sensibilidades! ¡Olvidad vuestras llorosas quejas y vuestros igualmente llorosos éxtasis! ¡Dejad de lado todos vuestros caprichos emocionales, y poneos a TRABAJAR como hombres!» Esto supone una completa ruptura con la filosofía subjetivista, pues supone afirmar que el hecho que merece nuestro reconocimiento último es la conducta, no la sensibilidad. Es afirmar que nuestro horizonte intelectual termina con la perspectiva de ciertas tareas que cumplir, ciertos cambios externos que propiciar o resistir. No importa de qué modo llevemos a cabo estas tareas externas, si lo hacemos de forma alegre y espontánea o bien remisa y perezosa, lo que debemos es hacerlas; pues no hacerlo supone la perdición. No importa cómo nos sintamos; si nos mantenemos fieles a la tarea externa y nos negamos a hacer el mal, el mundo estará a salvo en esa medida y habremos cumplido con nuestra deuda hacia él. Toma pues el yugo sobre los hombros; dobla el cuello bajo su pesada legalidad; no veas tu propio sentimiento como tu límite, tu amo y tu ley; prepárate para vivir y morir a su servicio, y de un solo golpe habrás pasado de la filosofía subjetiva a la objetiva, igual que se despierta de un sueño febril, lleno de ruidos y luces desagradables, para reencontrar el aire fresco y sereno de la noche.

¿Pero cuál es la esencia de esta filosofía de la conducta objetiva, tan anticuada y finita, pero tan casta y sana y fuerte, en comparación con su rival romántica? Es el reconocimiento de límites, extraños y opacos a nuestra comprensión. Es la disposición a sentirse en paz, después de propiciar algún bien exterior; pues nuestra responsabilidad termina con el cumplimiento de dicho deber, y todo lo demás podemos dejarlo en manos de poderes superiores.*

* La responsabilidad, por ejemplo, de lograr que el resultado *final* de todas nuestras buenas acciones sea alguna ganancia positiva universal. (N. del a.).

¡Mírate, Universo!
Así estás mejor, no peor*

podríamos decir de acuerdo con esta filosofía, una vez que hubiéramos hecho nuestra aportación, por pequeña que fuera. Pues a ojos de esta filosofía, el universo pertenece a una pluralidad de fuerzas semi-independientes, cada una de las cuales puede asistir o impedir las operaciones de las demás, o bien ser asistida o impedida por ellas.

Todo esto nos lleva de vuelta, tras un largo rodeo, a la cuestión del indeterminismo y a la conclusión de todo cuanto he venido a decir esta noche. Pues la única forma consistente de representar un pluralismo y un mundo cuyas partes sean capaces de influirse unas a otras a través de la bondad o la maldad de su conducta es el indeterminismo. ¿Qué interés, qué entusiasmo, qué excitación puede haber en tomar el buen camino, si no sentimos que el malo era un camino tan posible y natural como el otro, qué digo, más amenazador e inminente aún? ¿Y qué sentido puede tener censurarnos por tomar el mal camino, a menos que no tuviéramos por qué hacerlo, a menos que el buen camino estuviera abierto también para nosotros? Soy incapaz de comprender la disposición a actuar, en contra si es preciso de nuestros sentimientos, si no existe la creencia en que los actos son realmente buenos o malos. Soy incapaz de comprender la creencia de que un acto es malo si no se lamenta su realización. Soy incapaz de comprender las lamentaciones si no se admite la existencia de posibilidades genuinas y reales en el mundo. Sólo *entonces* deja de ser una burla sentir que una oportunidad irreparable se ha perdido para el universo cada vez que no logramos dar lo mejor de nosotros, y que se trata de una pérdida que éste deberá lamentar para siempre.

---

* «Look to thyself, O Universe!/ Thou art better, and not worse», fragmento de «To Rhea», de Emerson. (N. del t.)

Si ustedes insistieran en que todo esto es superstición, en que toda posibilidad es una imposibilidad a ojos de la ciencia y de la razón, y en que si actúo mal es porque el universo estaba predestinado a padecer este defecto, volverían a caer inmediatamente en el dilema, en el laberinto del pesimismo y del subjetivismo que acabamos de dejar atrás.

Ahora bien, somos por supuesto libres de recaer en todo ello, si queremos. Bajo mi punto de vista, sin embargo, las dificultades que rodean a la filosofía del bien y el mal objetivos, así como al indeterminismo que ésta parece implicar, son en cualquier caso menores que las dificultades que rodean al determinismo y a su alternativa entre el pesimismo o el romanticismo. Pero ustedes recordarán que rechacé expresamente hace un rato cualquier pretensión de ofrecer un argumento coercitivo a la manera llamada científica sobre esta materia. En consecuencia me encuentro obligado, al final de esta larga charla, a formular mis conclusiones en términos estrictamente personales. Me parece que esta forma de apelación personal es una de las condiciones propias del problema; y lo máximo que puede hacer cualquier persona es confesar tan honestamente como pueda los fundamentos de su fe, y dejar que su ejemplo tenga el efecto que deba tener sobre los demás.

Permítanme pues que diga sólo una cosa más, sin ningún rodeo. Es preciso reconocer, en conciencia, que el mundo es enigmático, sea cual sea la teoría que adoptemos en relación con él. El indeterminismo que defiendo, la teoría de sentido común de la libertad basada en el juicio de lamentación, representa este mundo como un mundo vulnerable, susceptible de ser dañado por algunas de sus partes si no actúan bien. Y representa esta mala actuación como algo posible o accidental, en ningún caso inevitable o descartable de forma infalible. En todos estos aspectos, es una teoría que no es transparente ni estable. Presenta un mundo pluralista, inconstante, donde ningún punto de vista puede darnos jamás el cuadro completo; y para una mente dominada por el amor hacia la unidad a cual-

quier precio resultará sin duda inaceptable. Un amigo mío que posee esta clase de mentalidad me dijo una vez que la idea de mi universo le ponía enfermo, igual que la visión de los horribles movimientos de los gusanos en la carroña.

Pero aun admitiendo que el pluralismo y la inconstancia son en cierto sentido repugnantes e irracionales, encuentro que cualquier alternativa es irracional en un sentido aún más profundo. El indeterminismo y sus gusanos, si se me permite hablar en estos términos, sólo ofende al absolutismo congénito del intelecto, un absolutismo que, después de todo, tal vez merezca ser desoído y controlado. Pero el determinismo y su carroña necesaria, por seguir con la misma imagen, sin gusanos que puedan comérsela, viola completamente mi noción de la realidad desde el punto de vista moral. Cuando, por ejemplo, imagino una carroña como el asesinato de Brockton, no puedo concebirlo como un acto a través del cual el universo en su totalidad expresa su naturaleza de forma lógica y necesaria, sin perder al mismo tiempo toda complicidad con dicha totalidad. Y me niego deliberadamente a mostrar lealtad hacia un universo tal afirmando sin más que el asesinato no es carroña, puesto que deriva de la naturaleza del todo. Hay *algunas* reacciones instintivas que yo por lo menos no tengo intención de contradecir. La única alternativa existente, la actitud de romanticismo gnóstico, contraría mis instintos personales de forma bastante violenta. Convierte la piel de gallina que produce la excitación del asesinato en una razón suficiente para perpetrar el crimen. Hace que la vida deje de ser una realidad trágica para convertirla en una exhibición insincera y melodramática, tan vulgar y obscena como requiera la pervertida curiosidad de cada cual. Y su consagración de la actitud mental propia del "roman naturaliste", su entronización del plantel más vulgar de *littérateurs* parisienses como órganos indispensables para que el espíritu infinito de las cosas lleve a cabo esa iluminación subjetiva que constituye la tarea infinita de su vida, representa para mí una carroña subjetiva mucho más

desagradable que la carroña objetiva de la que había querido desembarazarme a través de dicha actitud.

¡No! Mil veces antes un pesimismo explícito, con tal que sea honesto, que esta clase de corrupción sistemática de nuestra salud moral; y mucho mejor aún el mundo del azar. Que armen tanto alboroto como quieran a propósito del azar, yo tengo claro que el azar no significa más que pluralismo. Aun cuando algunos de los miembros de tal pluralidad sean malos, la filosofía pluralista me permite al menos —sean cuales sean los amplios horizontes que me niegue— dirigirme hacia los demás miembros con un afecto limpio y una conciencia moral sin dobleces. E incluso si siguiera queriendo pensar el mundo como una totalidad, me permite sentir que un mundo con una *posibilidad* de ser completamente bueno, aunque no llegue a realizarse nunca, es mejor que un mundo donde no exista tal posibilidad. Pues ¿en qué consiste esa noción de "azar" que algunos me exhortan a suprimir de mi visión del futuro, considerándola un suicidio de la razón? En nada más que esto: en que el futuro pueda ser distinto y mejor en el aspecto moral de lo que ha sido el pasado. Este es el único azar que tenemos algún motivo para suponer existente. ¡Vergüenza debería sentir más bien quien lo rechaza!, pues su existencia es el aire que da vida al mundo, la sal que lo mantiene dulce.

Podría detenerme perfectamente en este punto, pues he expresado ya todo aquello de lo que desearía convencer a otros esta noche. Pero sé que si me detengo aquí seguirá habiendo malentendidos en las mentes de algunos de ustedes, los cuales impedirán que nada de lo que he dicho tenga su efecto deseado; de modo que me parece mejor añadir unas palabras.

En primer lugar, la palabra "azar" seguirá dando problemas, a pesar de todas mis explicaciones. Por más hostiles que sean ustedes a la doctrina determinista, preferirían una palabra más agradable que "azar" para nombrar la doctrina opuesta; y es muy probable que consideren mi preferencia por tal pala-

bra una perversa parcialidad por mi parte. Ciertamente *es* una mala palabra para convencer a nadie; y sin duda desearían que no la hubiera dejado caer tan brutalmente sobre ustedes, pues preferirían usar un término más suave.

Pues bien, admito que pueda haber una cierta dosis de perversidad en la elección. El pobre espectáculo de las disputas de palabras a que se entregan los deterministas débiles tal vez me haya empujado demasiado lejos en la otra dirección; y antes de encontrarme peleando con ellos por las buenas palabras, prefiero quedarme con la primera mala palabra que salga a mi paso, a condición de que no sea equívoca. De lo que hay que hablar es de las cosas, no de los elogiosos nombres que les ponemos; y la mejor palabra es la que permite a los hombres saber lo más rápido posible si están o no de acuerdo respecto a las cosas. La palabra "azar", con su singular negatividad, es ideal para este propósito. Quien la usa en lugar de "libertad" renuncia abierta y resueltamente a toda pretensión de controlar las cosas que dice que son libres. Por lo que a *él* respecta, confiesa que no son mejores de lo que pudiera ser el azar. Es una expresión de *impotencia*, y es por lo tanto la única palabra sincera que podemos usar, si cuando reconocemos libertad a ciertas cosas lo hacemos honestamente y aceptamos el riesgo que conlleva el juego. "Quien me escoge debe entregar y abandonar todo lo que posee." Cualquier otra palabra admite compromisos y nos permite pretender con una mano que devolvemos la libertad al pájaro enjaulado mientras con la otra le atamos una cuerda a la pata para asegurarnos de que no lo perdemos de vista, al estilo de los deterministas débiles.

Pero ahora saldrá su último recelo. ¿Acaso no excluye la admisión de esta clase de azar o libertad sin garantías cualquier idea de una Providencia que gobierne el mundo? ¿No deja el destino del universo al albur de posibilidades azarosas, y por ello mismo en peligro? ¿Acaso no contradice, en resumen, la aspiración propia

de nuestra naturaleza a una paz final después de todas las tormentas, a un cielo azul por encima de todas las nubes?

Mi respuesta a esto debe ser muy breve. La creencia en la libertad no es de ningún modo incompatible con la creencia en la Providencia, a condición de que esta Providencia no se limite a emitir decretos *fatales*. Si se admite que aporte al universo tanto posibilidades como actualidades, y que su pensamiento se mueva entre esas dos categorías igual que lo hace el nuestro, entonces las posibilidades podrían estar ahí, ajenas incluso a su control, y el curso del universo ser realmente incierto; y sin embargo el fin de todas las cosas podría ser justo el que había querido la Providencia desde toda la eternidad.

La idea quedará más clara con una analogía. Supongamos que hay dos hombres frente a un tablero de ajedrez, un novato y un experto en el juego. El experto pretende ganar. Pero no puede prever exactamente cuál será cada uno de los movimientos de su adversario. Conoce, sin embargo, todos los movimientos *posibles* del otro; y sabe por adelantado cómo responder a cada uno de ellos con un movimiento que le ponga en el camino de la victoria. Y la victoria llega infaliblemente, con más o menos dilación, bajo la forma predestinada de un jaque mate al rey del novato.

Supongamos que el novato representa para nosotros a los agentes finitos libres, mientras que el experto representa a la mente infinita de la que depende todo el universo. Supongamos que ésta se encontrara reflexionando acerca de su universo antes de crearlo. Supongamos que dijera: llevaré las cosas hasta un determinado final, pero no decidiré *ahora*[*]

---

[*] Por supuesto, este modelo somete la mente creadora a la ley del tiempo. Y no tengo ninguna respuesta que darle a quien insista en el carácter intemporal de dicha mente. Una mente para la que todo estuviera simultáneamente presente debería ver todas las cosas bajo la forma de la actualidad, o bajo alguna forma desconocida para nosotros. Si concibiera ciertos momentos como ambiguos en cuanto a su contenido mientras fueran aún futuros, debería saber simultáneamente cómo se resolvió la ambiguedad cuando ya habían pasado. De modo que ninguno de sus juicios mentales podría

todos los pasos que llevarán hasta él. En diversos puntos pueden quedar abiertas posibilidades inciertas, *cualquiera* de las cuales puede actualizarse en un momento dado. No importa cuál de las bifurcaciones se haga real, sin embargo, pues sé lo que debo hacer en la *siguiente* bifurcación para impedir que las cosas se aparten del resultado final que busco.*

El plan del creador dejaría sin determinar muchos de los detalles del universo, pero todas las posibilidades estarían fijadas. La realización de una u otra de ellas quedaría totalmente en manos del azar; es decir, sólo serían determinadas en el momento de su realización. Otras posibilidades quedarían determinadas de forma *contingente*; es decir, su determinación debería esperar hasta que se resolvieran las cuestiones de azar absoluto. Pero el resto del plan, incluido su resultado final, estaría rigurosamente determinado desde el principio. El creador no tendría necesidad pues de conocer *todos* los detalles de su actualización hasta que se produjeran; y en cada momento

---

llamarse realmente hipotético, y el azar estaría excluido del mundo creado por ella. ¿Pero no es esta mente intemporal una ficción gratuita? ¿Acaso no es esta noción de una eternidad que se presenta de golpe ante una omnisciencia otra forma de imponernos el universo-bloque y negar la existencia de las posibilidades, justo lo que se trataba de demostrar? Decir que el tiempo es una apariencia ilusoria no es más que una forma indirecta de decir que no hay verdadera pluralidad, y que el marco general de las cosas es una unidad absoluta. Admítase la pluralidad, y el tiempo podría ser su forma. (N. del a.).

* Lo cual supone naturalmente una intervención "milagrosa", pero no necesariamente del tipo grosero que nuestros antepasados encontraban tanto placer en representar y que ha perdido su magia para nosotros. Emerson cita a algún sabio oriental según el cual si se cometiera realmente alguna maldad bajo el sol, el cielo se marchitaría irresistiblemente hasta convertirse en una piel de serpiente y haría caer el sol entre espasmos. Pero según dice Emerson los espasmos de la Naturaleza duran años y siglos; y esperar tanto tiempo pondría a prueba la paciencia de cualquier hombre. También podríamos pensar en posibilidades desconocidas que Dios guarda aún en su mano, bajo una forma tan invisible y molecular y de lento desarrollo como queramos imaginarla. Podemos pensar dichas posibilidades como agencias humanas inspiradas por él *ad hoc* para contrarrestar el mal. En pocas palabras, los signos y las maravillas y las convulsiones de la tierra y del cielo no son las únicas formas imaginables de neutralizar la obstrucción a los planes de un dios. (N. del a.).

dado su visión del mundo estaría integrada en parte por hechos y en parte por posibilidades, exactamente igual que la nuestra. De una cosa, sin embargo, podríamos estar seguros, y es de que su mundo está seguro, pues con más o menos rodeos logrará llevarlo finalmente a buen puerto.

Ahora bien, es completamente irrelevante dentro de este modelo si el creador deja los azares absolutos a su propia decisión, para cuando llegue el momento adecuado, o si por el contrario renuncia a este poder y deja la decisión en manos de criaturas finitas como nosotros los hombres. Lo importante es que las posibilidades estén realmente *ahí*. Si somos nosotros quienes hemos de resolverlas o bien él a través de nosotros, en esos momentos en los que las cadenas del destino parecen temblar y en los que el bien arranca la victoria al mal o se aparta acobardado de la lucha, no tiene demasiada importancia, en la medida en que admitamos que la cuestión no se decide en ningún otro lugar que no sea *aquí* y *ahora*. Eso es lo que da su palpitante realidad a nuestra vida moral y hace que brille, como dice el Sr. Mallock, con tan extraña y elaborada excitación. Esta realidad, esta excitación es lo que todos los determinismos, ya sean fuertes o débiles, suprimen con su insistencia en que *nada* puede decidirse aquí y ahora, y con su dogma de que todas la cosas fueron predestinadas y fijadas hace largo tiempo. Si así fuera, confiemos en que tanto ustedes como yo estemos predestinados al error de seguir creyendo en la libertad.* Es una suerte que el adversario del determinismo pueda recurrir siempre a este *argumentum ad hominem* para dar su última palabra en las discusiones sobre el tema.

---

* Mientras haya lenguas que contengan un tiempo futuro perfecto, los deterministas podrán responder en ese tiempo, siguiendo según el caso sus inclinaciones a la pereza o a la pasión, frente a la débil voz que proponga adoptar otra línea de acción: "Habrá sido el destino"; y de este modo se excusarán de todo esfuerzo de un modo harto incontestable. (N. del a.).

El filósofo moral y la vida moral*

El propósito principal de este artículo es mostrar que ninguna filosofía ética puede ser dogmáticamente formulada por adelantado. Todos contribuimos a determinar el contenido de la filosofía ética en la medida en que contribuimos a la vida moral de nuestra raza. En otras palabras, no puede haber ninguna verdad última en ética, del mismo modo que no puede haberla en física, hasta que el último hombre haya vivido su experiencia y dicho lo que tenía que decir. Tanto en un caso como en el otro, sin embargo, las hipótesis que adelantamos durante la espera, y los actos a los que éstas nos empujan, figuran entre las condiciones indispensables para determinar qué pueda ser lo que se "diga" entonces.

En primer lugar, ¿cuál es la posición de quien busca una filosofía ética? Para empezar, es preciso distinguirlo de todos aquellos que se contentan con ser escépticos en el terreno ético. Él rechaza *voluntariamente* ser un escéptico; el escepticismo ético por tanto, lejos de ser uno de los frutos posibles de la reflexión filosófica ética, sólo puede ser visto como una de las alternativas residuales a cualquier filosofía, como la amenaza que pende siempre sobre cualquier aprendiz de filósofo de desanimarse y renunciar a su proyecto original. Dicho propósito consiste en dar con una interpretación de las relaciones morales existentes entre las cosas capaz de tejerlas en la unidad de

---

* Conferencia ofrecida ante el Yale Philosophical Club, publicada en *International Journal of Ethics*, abril de 1891. (N. del a.).

un sistema estable y de convertir el mundo en lo que podríamos llamar un genuino universo desde el punto de vista ético. En la medida en que el mundo se muestre resistente a esta reducción a la forma de la unidad, en la medida en que las proposiciones éticas sigan pareciendo inestables, el filósofo no habrá alcanzado su ideal. La materia de su estudio son los ideales que encuentra en el mundo; el propósito que le guía es su propio ideal de dar al mundo una forma determinada. Este ideal es pues un factor cuya legítima presencia dentro de la filosofía ética no debe nunca ignorarse; es una contribución positiva que el filósofo realiza necesariamente al problema. Pero es su única contribución positiva. Al comienzo de su investigación no debería tener más ideal que éste. Si tuviera algún interés particular en el triunfo de cualquier especie de bien, cesaría *pro tanto* de ser un investigador crítico y se convertiría en el portavoz de algún aspecto limitado del caso.

Hay tres preguntas que es preciso distinguir en ética. Podemos llamarlas respectivamente la pregunta *psicológica*, la pregunta *metafísica* y la pregunta *casuística*. La pregunta psicológica se interesa por el *origen* histórico de nuestras ideas y juicios morales; la pregunta metafísica se interesa por el *significado* propiamente dicho de palabras como "bien", "mal" y "obligación"; La pregunta casuística se interesa por la *medida* de los diversos bienes y males reconocidos por los hombres, a fin de que el filósofo pueda establecer el orden adecuado entre las obligaciones humanas.

I

La pregunta psicológica es la única que tratan realmente la mayoría de quienes discuten sobre la materia. Cuando el típico doctor en cuestiones divinas ha demostrado a satisfacción suya que es preciso postular una facultad enteramente única llamada "conciencia" para que nos diga qué está bien y qué

está mal; o cuando nuestro entusiasta de la ciencia popular ha proclamado que el "apriorismo" es una superstición superada y que nuestros juicios morales han surgido gradualmente de las enseñanzas del entorno, ambos piensan que han resuelto la cuestión ética y que no queda nada más que decir. Los nombres familiares de Intuicionismo y Evolucionismo, tan comúnmente empleados para connotar todas las diferencias posibles de opinión ética, se refieren únicamente en realidad a la pregunta psicológica. Sin embargo, la discusión de este asunto depende tanto de detalles concretos que no puedo abordarla en este artículo. Me limitaré pues a expresar dogmáticamente mi creencia personal, que es la siguiente: los Benthams, los Mills y los Bains han prestado un gran servicio al mostrar que un gran número de nuestros ideales humanos tienen que haber surgido de su asociación con simples placeres corporales y alivios del dolor. Sin duda, la asociación con ciertos placeres remotos convertirá una cosa en significante de la bondad para nuestras mentes; y cuanto más vagamente sea concebida esta bondad, más misterioso resultará aún su origen. Pero es imposible explicar todos nuestros sentimientos y preferencias de este modo tan simple. Cuanto más detallado es el estudio psicológico de la naturaleza humana, tanto más claramente encuentra rastros de afectos secundarios que relacionan las impresiones del entorno entre sí y con nuestros impulsos de un modo harto distinto de las meras asociaciones de coexistencia y sucesión, que son prácticamente todo cuanto puede admitir el puro empirismo. Piénsese en la afición por la bebida; en la timidez, en el pánico a los lugares elevados, en la tendencia al mareo o al desmayo ante la vista de la sangre, en la sensibilidad a los sonidos musicales; piénsese en la emoción de lo cómico, o bien en la pasión por la poesía, por la matemática o por la metafísica: ninguna de estas cosas puede ser plenamente explicada ni por la asociación ni por la utilidad. Sin duda se dan *conjuntamente* con otras cosas que sí pueden explicarse de

este modo; y algunas de ellas anticipan utilidades futuras, pues no hay nada en nosotros para lo que no pueda hallarse ninguna utilidad. Pero su origen se halla en las complicaciones incidentales de nuestra estructura cerebral, una estructura cuyos rasgos originales surgieron sin relación alguna con la percepción de esta clase de armonías y discordancias.

Pues bien, un gran número de nuestras percepciones morales pertenecen a esta categoría secundaria y derivada. Tienen que ver con conformidades directamente percibidas entre cosas, y a menudo contradicen todas las predisposiciones del hábito y todas las presunciones de utilidad. Tan pronto como salimos de las máximas morales más vulgares y de sentido común, de los Decálogos y de los Almanaques del Pobre Richard,[39] vamos a parar a ideas y posiciones que resultan forzadas y elucubradas a ojos del sentido común. La noción de justicia abstracta que tienen algunas personas constituye una variación tan excéntrica, desde el punto de vista de la historia natural, como la pasión por la música o por las consistencias filosóficas de orden superior que consumen el alma de otras personas. La dignidad interior que atribuimos a ciertas actitudes espirituales, como la paz, la serenidad, la simplicidad o la veracidad; y asimismo la vulgaridad esencial que atribuimos a otras, como la tendencia a la queja, a la ansiedad, a la excesiva preocupación con uno mismo, resultan harto inexplicables si no son fruto de una preferencia innata por la actitud más ideal en sí misma. Lo más noble *sabe* mejor, y eso es todo cuanto podemos decir. Ciertamente, la "experiencia" de las consecuencias podría enseñarnos qué cosas son *malas*, pero ¿qué tienen que ver las consecuencias con lo *mezquino* y lo *vulgar*? Si un hombre ha matado al amante de su esposa, ¿qué sutil repugnancia suscita en nosotros ese rechazo ante la noticia de que esposa y marido han resuelto sus diferencias y viven confortablemente juntos otra vez? O bien, si se nos ofreciera la posibilidad de un mundo donde las utopías de los señores

Fourier, Bellamy[40] y Morris[41] se vieran incluso superadas y millones de personas vivieran en perpetua felicidad, con la sola condición de que una alma desgraciada situada en el extremo más remoto del mundo llevara una vida de solitaria tortura, ¿acaso no es una emoción específica e independiente la que nos hace sentir al momento, y a pesar de nuestro impulso de aferrar la felicidad ofrecida, que disfrutarla sería algo odioso si implicara la aceptación deliberada de una transacción de este tipo? ¿A qué pueden deberse todas esas protestas recientes contra toda la tradición de nuestra raza en materia de justicia distributiva? (Me refiero a Tolstoi y a sus ideas de no-resistencia, al Sr. Bellamy[40] y a su sustitución del arrepentimiento por el olvido —en su novela *Dr. Heidenhain's Process*—, al Sr. Guyau[42] y a su condena radical del ideal punitivo). Todas esas sutilezas de la sensibilidad moral se alejan tanto de lo que puede deducirse de las "leyes de la asociación" como se alejan las sutilezas de los sentimientos entre dos jóvenes amantes de preceptos tales como la "etiqueta a observar durante el cortejo" según aparecen impresos en los manuales de formas sociales.

¡No! Estamos aquí en presencia de fuerzas puramente internas. Todos los ideales más elevados y más expansivos son revolucionarios. Se presentan menos bajo la forma de efectos de la experiencia pasada que como causas probables de la experiencia futura, como factores a los que deberán aprender a doblegarse tanto el entorno como las lecciones que éste nos ha enseñado hasta el momento.

Esto es todo cuanto puedo decir en este momento sobre la pregunta psicológica. En el último capítulo de una obra reciente* traté de demostrar en términos generales la existencia, en nuestro pensamiento, de relaciones que no se limitan a repetir los enlaces de la experiencia. Nuestros ideales tienen cierta-

* *The Principles of Psychology*, Nueva York, H. Holt & Co., 1890. (N. del a.).

mente muchas fuentes. No todos son explicables como significantes de placeres corporales que buscar y displaceres que evitar. Y debemos aplaudir a la escuela intuicionista por haber percibido siempre tan claramente este hecho psicológico. Si tal aplauso debe extenderse o no a las demás características de esta escuela es algo que se irá viendo a medida que abordemos las siguientes preguntas.

La siguiente es la pregunta metafísica, que trata acerca del significado de las palabras "obligación", "bien" y "mal".

II

En primer lugar, parece que esa clase de palabras no pueden tener ninguna relevancia en un mundo donde no exista ningún tipo de vida sentiente. Imaginemos un mundo absolutamente material, que contuviera únicamente hechos físicos y químicos, y que existiera desde el origen de los tiempos en ausencia de cualquier dios o siquiera de cualquier espectador interesado: ¿acaso tendría algún sentido decir que uno de los estados de dicho mundo es mejor que otro? O bien, si hubiera dos mundos posibles del mismo tipo, ¿habría alguna razón para llamar bueno a uno y malo al otro, y me refiero a bueno o malo en sentido positivo, más allá de que uno pueda relacionarse mejor que el otro con los intereses privados del filósofo? Debemos dejar de lado esa clase de intereses privados, pues el filósofo como tal es un hecho mental y estamos preguntando si los bienes y los males y las obligaciones existen en los hechos físicos *per se*. No hay duda de que el bien y el mal no tienen ningún *status* en un mundo no sentiente. ¿Cómo puede ser un hecho físico, considerado meramente como hecho físico, "mejor" que otro? Ser mejor no es ninguna relación física. En su mera condición material, una cosa no puede ser ni buena ni mala, como tampoco puede ser o dejar de ser placentera. ¿Para qué podría ser buena? ¿Para la producción de otro hecho físi-

co, dicen ustedes? ¿Pero qué podría reclamar la producción de dicho hecho físico en un universo puramente físico? Los hechos físicos simplemente *son* o *no son*; y se supone que no plantean reclamaciones de ningún tipo, ni en presencia ni en ausencia. Pues sólo podrían hacerlo en la medida en que tuvieran deseos; y en tal caso habrían cesado de ser hechos puramente físicos para convertirse en hechos de una conciencia sensible. La bondad, la maldad y la obligación deben *realizarse* en algún lugar para que puedan existir; y el primer paso en la filosofía ética es darse cuenta de que ninguna "naturaleza de las cosas" puede realizarlas en el plano meramente inorgánico. Ni las relaciones morales ni la ley moral pueden darse *in vacuo*. Su único hábitat posible es una mente capaz de sentirlos; y ningún mundo compuesto de hechos meramente físicos puede ser un mundo donde tengan sentido las proposiciones éticas.

Sin embargo, desde el momento en que un ser sentiente entra a formar parte del universo, se abre la posibilidad de que los bienes y los males existan realmente. Las relaciones morales tienen ahora un *status* propio en la conciencia de dicho ser. En la medida en que sienta algo como bueno, lo *hace* bueno. *Es* bueno, para él; y siendo bueno para él, es absolutamente bueno, pues es el único creador de valores en tal universo, y más allá de su opinión la cosas no poseen ningún carácter moral.

En un universo de este tipo sería obviamente absurdo plantear la cuestión de si los juicios sobre el bien y el mal de este solitario pensador son o no son verdaderos. La verdad presupone un criterio externo al pensador, al cual éste debe conformarse; pero en este caso el pensador es una suerte de divinidad, no sometida a ningún juez superior a ella. Demos el nombre de *soledad moral* a su universo imaginario. En una soledad moral de este tipo es claro que no puede existir ninguna obligación externa, y que el único problema que podría llegar a tener el pensador cuasi-divino sería la consistencia de sus propios idea-

les entre sí. Algunos de estos ideales serán sin duda más punzantes y atractivos que otros, su bondad tendrá un sabor más profundo y penetrante; le acosarán de forma más obstinada cuando los viole. Así pues, el pensador va a tener que ordenar su vida tomando estos ideales como sus principales determinantes, o bien permanecer internamente infeliz y en discordia. Sin embargo, sea cual sea el equilibrio que escoja y sea como sea que monte su sistema, será un sistema correcto; pues más allá de los hechos de su propia subjetividad no hay ningún elemento moral en el mundo.

Si ahora introducimos en el universo a un segundo pensador, con sus gustos y disgustos, la situación ética se vuelve mucho más compleja y se plantean inmediatamente diversas posibilidades.

Una de estas posibilidades es que ambos pensadores ignoren enteramente las actitudes del otro acerca del bien y del mal, y que cada cual siga fiel a sus propias preferencias, indiferente a lo que el otro pueda sentir o hacer. En tal caso tenemos un mundo con el doble de cualidades éticas que nuestra soledad moral, sólo que carece de unidad ética. En este mundo, el mismo objeto es bueno o malo en función de si lo medimos según la perspectiva de este o de aquel pensador. Tampoco podemos encontrar base alguna en un mundo de este tipo para decir que la opinión de uno de los pensadores es más correcta que la del otro, o que alguno tenga una visión moral más verdadera. En pocas palabras, en tal mundo no hay un universo moral sino un dualismo moral. No sólo no hay en él un único punto de vista desde el cual juzgar inequívocamente los valores de las cosas, sino que no existe siquiera una demanda de tal punto de vista, pues se supone que ambos pensadores son indiferentes a los pensamientos y actos del otro. Si multiplicamos los pensadores hasta obtener un pluralismo obtenemos un análogo en la esfera ética del mundo según lo concebían los antiguos escépticos, donde las mentes individuales son la medida

de todas las cosas y donde es imposible hallar ninguna verdad "objetiva", sólo una multitud de opiniones "subjetivas".

Esta es la clase de mundo que el filósofo no aceptará jamás, mientras conserve alguna esperanza en la filosofía. Entre los diversos ideales representados, el filósofo pensará que debe haber uno que posea más verdad o autoridad que los demás; y que a este ideal *deben* plegarse los demás, para que reine la sistematicidad y la jerarquía. La palabra "deber" introduce aquí de forma enfática la idea de una *obligación*, y lo siguiente que debemos hacer es aclarar el significado de esta idea.

El resultado de la indagación hasta el momento ha sido mostrarnos que nada puede ser bueno o correcto excepto en la medida en que alguna conciencia piense que lo es, por lo que se comprende inmediatamente que la superioridad y la autoridad reales que el filósofo postula para alguna de las opiniones, así como el carácter realmente inferior que supone en las demás, no pueden explicarse por referencia a ninguna "naturaleza de las cosas" de carácter moral y abstracto que preceda a los pensadores concretos con sus ideales. Igual que sucede con los atributos positivos "bueno" y "malo", es preciso que los atributos comparativos "mejor" y "peor" se encuentren *realizados* para ser reales. Para que un juicio ideal sea objetivamente mejor que otro, es preciso que dicho "ser mejor" se encuentre encarnado de forma concreta en la percepción actual de alguien. No puede estar flotando en la atmósfera, pues no se trata de ningún fenómeno meteorológico como la aurora boreal o la luz zodiacal. Su *esse* es *percipi*, igual que el *esse* de los ideales mismos sobre los que trata. Por lo tanto, el filósofo que pretende saber qué ideal debería estar en lo más alto y qué ideal debería estar subordinado se verá en la necesidad de remitir este *deber* a la constitución *de facto* de alguna conciencia existente, tomada como uno de los datos del universo, más allá del cual no podrá dar un solo paso como filósofo ético. Esta conciencia hará bueno un ideal

por sentirlo de este modo, y malo a otro por sentirlo también así. ¿Y qué conciencia particular del universo puede disfrutar de la prerrogativa de obligar a las demás a conformarse a una regla que él mismo establece?

Si uno de los pensadores fuera de naturaleza obviamente divina, mientras que todos los demás fueran humanos, el asunto no suscitaría ninguna discusión en la práctica. El pensamiento divino sería el modelo al que los demás deberían conformarse. Pero la cuestión teórica seguiría en pie: ¿cuál es el fundamento de la obligación, incluso en este caso?

En nuestros primeros intentos de responder a esta pregunta hay una tendencia inevitable a caer en una suposición habitual entre la gente corriente cuando discute acerca del bien y el mal. La gente imagina un orden moral abstracto en el que reside la verdad objetiva; y cada uno trata de demostrar que este orden preexistente queda más adecuadamente reflejado en sus ideas que en las de su adversario. Pensamos que uno de los oponentes debería ceder porque el otro está amparado por este orden abstracto superior. E incluso cuando ya no se trata de dos pensadores finitos, sino de Dios y de nosotros, cedemos a nuestro hábito e imaginamos una especie de relación *de iure*, previa y superior a los meros hechos, que justificaría nuestro deber de conformar nuestros pensamientos a los pensamientos de Dios, incluso si éste no planteara ninguna pretensión de este tipo, e incluso si nosotros prefiriésemos *de facto* pensar por nosotros mismos.

Pero tan pronto como examinamos de cerca la cuestión, nos damos cuenta *no sólo de que sin una demanda actual realizada por alguna persona concreta no puede haber obligación, sino que siempre que exista tal demanda habrá algún tipo de obligación*. Demanda y obligación son, de hecho, términos coextensivos; el uno cubre exactamente al otro. Nuestra actitud ordinaria de considerarnos sujetos a un sistema superior de relaciones morales que serían verdaderas "en sí mismas" debe

ser considerada por lo tanto, o bien una mera superstición, o bien una abstracción meramente provisional del Pensador real cuya demanda de que pensemos como él debe constituir el fundamento último de nuestra obligación. Naturalmente, en una filosofía teísta-ética dicho pensador es la Deidad a cuya existencia se debe el universo.

Sé perfectamente cuán difícil es aceptar la idea de que cada demanda *de facto* crea por sí sola una obligación para aquellos de ustedes que están acostumbrados a lo que he llamado el enfoque supersticioso. Nos obstinamos en pensar que su carácter obligatorio procede de algo que llamamos la "validez" de la demanda, y que esta validez es algo independiente de la mera existencia de la demanda como cuestión de hecho. Dicha validez desciende sobre la demanda, nos parece, desde alguna dimensión sublime del ser donde habita la ley moral, del mismo modo que la influencia del Polo desciende desde los cielos estrellados sobre el acero de la aguja de la brújula. Pero de nuevo debemos preguntarnos: ¿qué *existencia* puede tener dicha imperatividad abstracta e inorgánica, más allá de la imperatividad que reside en la demanda concreta misma? Tomemos cualquier demanda, por mínima que sea, planteada por cualquier criatura, por débil que sea. ¿Acaso no debería ser satisfecha, meramente en virtud de sí misma? En caso contrario, demuéstrese por qué no debería serlo. La única prueba que se podría aducir sería la exhibición de otra criatura que planteara una demanda contraria. La única razón que puede haber para que un fenómeno deba existir es que tal fenómeno sea actualmente deseado por alguien. Cualquier deseo es imperativo de acuerdo con su medida. Algunos deseos, ciertamente, son deseos pequeños; proceden de personas insignificantes y tenemos por costumbre no atender demasiado a las obligaciones que generan. Pero el hecho de que esta clase de demandas personales impongan obligaciones pequeñas no impide que las obligaciones más grandes consistan también en demandas personales.

Si preferimos hablar en términos impersonales, podemos decir sin duda que es "el universo" el que requiere, exige o establece como obligatoria tal o cual acción al expresarse a través de tal o cual criatura. Pero es mejor no personificar de este modo al universo, a menos que creamos realmente en la existencia de una conciencia universal o divina. Si tal conciencia existiera, sus demandas llevarían consigo la mayor carga de obligación simplemente porque excederían en medida a todas las demás. Pero tampoco entonces es una razón *abstracta* la que nos obliga a respetarlas, sino una razón concreta: debemos respetarlas después del hecho y en virtud del hecho de que han sido planteadas. Supongamos que no las respetamos, como parece ser en gran medida el caso en este extraño mundo. No debería ser así, decimos; es algo que está mal. ¿Pero en qué medida se vuelve más aceptable o inteligible esta maldad si imaginamos que consiste en la laceración de un orden ideal *à priori* que si imaginamos que consiste en frustrar las demandas de un Dios vivo y personal? ¿Acaso pensamos que protegemos a Dios y reducimos en algo su impotencia cuando le entregamos ese paraguas *à priori* para que pueda contar con una garantía ulterior? Pero la única fuerza que nos apela a *nosotros*, ya sea en favor de las indicaciones de un Dios viviente o de un orden abstracto ideal, reside en las «eternas bóvedas de rubí»[43] de nuestros corazones humanos, en su respuesta o falta de respuesta a cada demanda. La vida responde de este modo a la vida cada vez que nuestro corazón responde a una demanda planteada por una conciencia viva. La solidez y la plenitud de este reconocimiento vital no podrían ganar nada con la idea de un respaldo "ideal"; en cambio, cuando la respuesta del corazón no llega, las demandas encarnadas por el universo se muestran de hecho impotentes, y ningún discurso acerca de la naturaleza eterna de las cosas puede explicar ni menoscabar este hecho. Un orden *à priori* ineficaz es tan impotente como un Dios ineficaz; y la filosofía encuentra tantos problemas para explicar el uno como el otro.

Podemos considerar que hemos respondido suficientemente ya a lo que antes distinguimos como la pregunta metafísica en filosofía ética, y que hemos aprendido lo que significan las palabras "bien", "mal" y "obligación". No significan ninguna naturaleza abstracta, independiente de todo soporte personal. Son objetos del sentimiento y del deseo que no tienen ningún tipo de apoyo ni anclaje en el Ser más allá de la existencia actual de mentes vivientes.

Allí donde existan tales mentes capaces de emitir juicios sobre el bien y el mal, así como demandas dirigidas a otras mentes, existe un mundo ético en sus rasgos esenciales. Si desaparecieran de este universo todas las demás cosas, dioses y hombres y cielos estrellados, hasta que no quedara más que una roca y sobre ella las almas de dos enamorados, dicha roca poseería una constitución moral tan completa como cualquier mundo que pudieran contener las eternidades y las inmensidades. Sería una constitución trágica, pues los habitantes de la roca morirían finalmente. Pero mientras vivieran, habría cosas realmente buenas y cosas realmente malas en dicho universo; habría obligaciones, demandas y expectativas; obediencias, negativas y decepciones; arrepentimientos y deseos de recuperar la armonía, y también paz interior cuando ésta fuera restaurada; en pocas palabras, habría vida moral, y su energía activa no tendría más límite que la intensidad del interés que el héroe y la heroína pudieran albergar el uno por el otro.

Hasta donde permiten comprobar los hechos visibles, los habitantes de este globo no nos distinguimos en nada de los habitantes de esa roca. Exista o no un Dios que nos contempla desde el cielo azul, formamos ya aquí abajo una república ética. Y la primera reflexión que sugiere esta idea es que un universo donde la humana sea la forma más elevada de conciencia ofrece un punto de apoyo tan genuino y real para la ética como un universo donde haya también un Dios. "La religión de la humanidad" proporciona una base tan buena para

la ética como el teísmo. Si un sistema puramente humano puede satisfacer la demanda del filósofo tan bien como la religión es una cuestión distinta, que habremos de abordar antes del final.

III

La última pregunta fundamental en Ética, como se recordará, era la pregunta *casuística*. Nos hallamos en un mundo donde la existencia de un pensador divino ha sido y tal vez siempre será puesta en duda por algunos de los presentes, y donde, a pesar de la existencia de un gran número de ideales sobre los cuales hay acuerdo entre los seres humanos, no se ha alcanzado ningún consenso general acerca de una gran cantidad de otros ideales. Apenas es necesario ofrecer ningún cuadro literario de la situación, pues los hechos son de sobra conocidos. Las luchas entre la carne y el espíritu en el interior de cada hombre, las concupiscencias de diferentes individuos en pugna por los mismos premios materiales o sociales imposibles de compartir, los ideales en contraste según las razas, las circunstancias, los temperamentos, las creencias filosóficas, etc.: todo ello forma un laberinto aparentemente inextricable, en el que no parece haber ningún hilo de Ariadna que lleve a la salida. Y sin embargo el filósofo, precisamente por ser filósofo, añade su propio ideal a la confusión general (con la que, si aceptara convertirse en un escéptico, estaría pasablemente satisfecho), e insiste en que por encima de todas estas opiniones individuales existe un *sistema de la verdad* que él podría descubrir si dedicara a ello el esfuerzo suficiente.

En este momento nos encontramos en la posición de ese filósofo, y no debemos pasar por alto ninguno de los rasgos propios de la situación. En primer lugar, no queremos ser escépticos; nos aferramos a la idea de que hay una verdad por descubrir. Pero, en segundo lugar, acabamos de llegar a la con-

clusión de que la verdad no puede consistir en un conjunto de leyes que se valgan por sí mismas ni en una abstracta "razón moral", sino que sólo puede existir en acto, es decir, en la forma de una opinión sostenida por algún pensador presente en algún lugar. No parece, sin embargo, que ningún pensador esté investido de una autoridad especial. ¿Debemos proclamar simplemente nuestros propios ideales como fundamento de la ley? No; si somos auténticos filósofos debemos tener la imparcialidad de incluir nuestros propios ideales espontáneos, incluso los más queridos, en la masa total de ideales que deberán ser juzgados de forma equitativa. Pero entonces, ¿cómo vamos a encontrar un criterio adecuado? ¿Cómo vamos a evitar el escepticismo moral completo, o bien la guía de un criterio personal caprichoso, en el que simplemente hayamos puesto nuestra fe?

Se trata de un dilema de difícil solución, y parece hacerse más difícil cuantas más vueltas le damos en la cabeza. El sentido mismo de la tarea que ha emprendido el filósofo le obliga a buscar un criterio imparcial. Dicho test, sin embargo, ha de estar encarnado en la demanda de alguna persona actualmente existente; y ¿cómo vamos a elegir a esta persona sin implicar nuestras propias simpatías y prejuicios en este acto de elección?

Hay un método que se propone por sí mismo, y que ha sido adoptado históricamente por las escuelas éticas más serias. Si el montón de cosas demandadas demostrara ser, una vez inspeccionado, menos caótico de lo que parecía a primera vista, si estas mismas cosas proporcionaran su propia medida y test relativo, entonces el problema casuístico estaría resuelto. Si resultara que todos los bienes *quâ* bienes contenían una esencia común, entonces la cantidad de esta esencia que pudiera hallarse en cada bien indicaría el rango que le corresponde en la escala de la bondad, y rápidamente podría establecerse un orden; pues dicha esencia sería *el* bien acerca del cual todos los

pensadores estarían de acuerdo, el bien relativamente objetivo y universal que todo filósofo busca. Incluso sus propios ideales privados deberían medirse en función de su participación en esta esencia, y encontrar de este modo el lugar que les corresponde entre los demás.

De acuerdo con esta idea, se han hallado y propuesto diversas esencias del bien como base del sistema ético. Ser el punto medio entre dos extremos; ser reconocido por una facultad intuitiva especial; hacer feliz al agente en el momento presente; hacer felices tanto al agente como a los demás a largo plazo; contribuir a su perfección o a su dignidad; no causar daño a nadie; derivar de la razón o de la ley universal; estar en concordancia con la voluntad de Dios; promover la supervivencia de la especie humana en este planeta: esos son algunos de los criterios que se han defendido como la esencia de todas las cosas o acciones buenas, en la medida en que son buenas.

Ninguna de las medidas que se han propuesto, sin embargo, ha dejado a todo el mundo satisfecho. En algunos casos es obvio que el carácter implicado no está siempre presente: por ejemplo, no causar daño a nadie o derivar de una ley universal; pues la mejor acción es a menudo cruel, y muchos actos son considerados buenos justamente a condición de que sean excepciones y de que no sirvan como ejemplos para una ley universal. Otros rasgos, como estar de acuerdo con la voluntad de Dios, son vagos e imposibles de comprobar. Otros, como la supervivencia, son harto indeterminados en cuanto a sus consecuencias, y nos dejan a oscuras en el momento en que más necesitábamos su ayuda: un filósofo de la Nación Sioux, por ejemplo, usará el criterio de la supervivencia de un modo muy distinto a nosotros. En conjunto, la mejor de todas esas marcas y medidas de la bondad parece ser la capacidad de promover la felicidad. Pero para que el criterio no se quede corto es preciso extenderlo a innumerables actos e impulsos que nunca han *buscado* la felicidad; de modo que, después de todo, nuestra búsqueda de un principio

universal nos lleva inevitablemente al principio más universal posible: que *la esencia del bien es simplemente satisfacer la demanda*. Tal demanda puede versar sobre cualquier cosa que exista sobre la capa de la tierra. Realmente no hay más razón para suponer que todas nuestras demandas puedan ser explicadas por un único motivo universal subyacente de la que pueda haber para suponer que todos los fenómenos físicos son casos de una única ley. Las fuerzas elementales en ética son probablemente tan plurales como las de la física. Los diversos ideales no tienen ningún rasgo en común, más allá del hecho de ser ideales. El filósofo no puede recurrir a ningún principio abstracto único para obtener una escala casuística que quepa considerar científicamente precisa y genuinamente útil.

Otra peculiaridad del universo ético, tal como lo conocemos, nos descubrirá nuevas fuentes de perplejidad para el filósofo. La pregunta casuística difícilmente se habría planteado como problema puramente teórico. Si el filósofo ético sólo se interesara por el mejor sistema de bienes *imaginable*, hubiera tenido una tarea bien fácil; en la medida en que todas las demandas como tales son *primâ facie* respetables, el mejor de los mundos en el terreno meramente imaginario sería uno donde todas las demandas fueran gratificadas tan pronto como fueran planteadas. Un mundo así, sin embargo, debería tener una constitución física enteramente distinta a la del mundo que habitamos. Debería tener no sólo un espacio sino también un tiempo "de *n* dimensiones", para poder incluir todos los actos y experiencias que aquí abajo son incompatibles entre sí, y que allí en cambio podrían darse conjuntamente: podríamos gastarnos el dinero y hacernos ricos al mismo tiempo; tomarnos unas vacaciones y sin embargo proseguir con el trabajo; ir de caza y de pesca, pero no hacer daño a ningún animal; adquirir toda la experiencia del mundo, pero no perder nada de la frescura juvenil; etc. No hay duda de que un

estado de cosas como éste, no importa cómo se llevara a la realidad, sería el sistema absolutamente ideal; y que si un filósofo tuviera la capacidad de crear universos *à priori*, e implementar todas las condiciones materiales pertinentes, debería crear sin dudarlo esa clase de universo.

Pero nuestro mundo está hecho siguiendo un patrón enteramente distinto, y la cuestión casuística ocupa en él un lugar trágicamente práctico. Lo actualmente posible en este mundo es inmensamente más limitado que lo demandado; y siempre existe una *brecha* entre lo ideal y lo actual que sólo puede salvarse dejando atrás parte de lo ideal. Apenas podemos imaginar ningún bien que no esté en competencia con algún otro bien por la posesión del mismo fragmento de espacio y de tiempo. Todo fin del deseo que se presenta ante nosotros parece excluir algún otro fin del deseo. ¿Debe un hombre beber y fumar, *o bien* debe mantener la sobriedad mental? Ambas cosas no son posibles. ¿Debe ceder a su encaprichamiento por Amelia *o* por Henrietta? Su corazón no puede optar por las dos. ¿Debe mantenerse fiel al viejo partido Republicano *o* promover una actitud más informal en los asuntos públicos? No puede hacer ambas cosas, etc. Así pues, la demanda de una escala adecuada de subordinación entre los ideales que plantea el filósofo ético es el fruto de una necesidad enteramente práctica. Es preciso asesinar alguna parte del ideal, y se necesita saber cuál. El filósofo no se enfrenta aquí a ningún acertijo teórico, sino a una situación trágica.

Nuestra ceguera para reconocer la verdadera dificultad de la tarea a la que se enfrenta el filósofo se debe al hecho de que hemos nacido en una sociedad cuyos ideales se encuentran ya en buena medida ordenados. Si perseguimos el ideal más elevado según la convención, aquellos otros ideales que asesinamos por el camino desaparecen sin más o bien no vuelven para inquietarnos; o bien si lo hacen y nos acusan de asesinato, todo el mundo nos aplaude si no les prestamos oídos. En otras pala-

bras, nuestro entorno nos anima a no ser filósofos sino partisanos. El filósofo, sin embargo, no puede desoír ningún ideal si ha de mantenerse fiel a su propio ideal de objetividad. Está convencido, con razón, de que confiar simplemente en sus preferencias intuitivas le llevaría con toda certeza a una mutilación de la verdad en toda su plenitud. Se dice que el poeta Heine escribió "Bunsen" en lugar de "Gott" en su copia de la obra de dicho autor titulada "Dios en la Historia", de modo que se leyera "Bunsen in der Geschichte".[44] Ahora bien, sin faltar el respeto al buen y sabio Barón, ¿no cabe decir que cualquier filósofo individual, por más amplias que sean sus simpatías, se convierte también en un "Bunsen in der Geschichte" del mundo moral cuando trata de introducir sus propias ideas de orden en esa turba aullante que son los deseos, donde todos luchan por poner su propio ideal en la mejor posición posible? Incluso los mejores hombres se revelan insensibles, más aún, ridícula y peculiarmente insensibles a un gran número de bienes. La postura del filósofo militante que trabaja para que los bienes a los que él *es* sensible no queden relegados y se pierdan es perfectamente natural, igual que lo es en el caso de cualquier otro ser humano. Pero dejemos de pensar por un momento en Zenón y en Epicuro, en Calvino y en Paley, en Kant y en Schopenhauer, en Herbert Spencer y en John Henry Newman como defensores unilaterales de ideales especiales, y pensemos en ellos como maestros de escuela que deciden lo que todos debemos pensar: ¿acaso podría encontrar un autor satírico un tema más grotesco para ejercitar su pluma? El esfuerzo de Mrs. Partington por detener la marea del Atlántico Norte con su escoba, según cuenta la fábula,[45] era un espectáculo razonable en comparación con el esfuerzo de estos filósofos por poner sus aseados sistemas en el lugar de esa exuberante masa de bienes que mantiene ocupada a la naturaleza humana, en su intento de hacerlos realidad. Y si pensamos en tales moralistas no como meros maestros de escuela sino como pontífices armados de poder temporal y dotados de autoridad

para ordenar qué bien debe ser asesinado y qué bien debe permitirse que sobreviva en cada conflicto concreto... la idea lo deja a uno pálido. Todos nuestros instintos revolucionaros dormidos se despiertan ante la idea de un moralista investido de tales poderes sobre la vida y la muerte. Antes el caos eterno que un orden basado en la regla de cualquier filósofo de salón, aunque sea el miembro más iluminado de la tribu. ¡No! Si el filósofo ha de conservar su posición de juez, no debe convertirse nunca en una de las partes en la disputa.

¿Y qué puede hacer pues el filósofo, me preguntarán ustedes, si no es caer en el escepticismo y abandonar totalmente la idea de ser un filósofo?

Pero ¿acaso no vemos una vía de escape perfectamente definida que se abre ante el filósofo, precisamente por ser un filósofo y no el portavoz de ningún ideal particular? Si todo cuanto es objeto de una demanda es por ello mismo un bien, ¿no deberíamos convertir *la satisfacción de tantas demandas como sea posible* (puesto que todas las demandas a la vez no pueden ser satisfechas en este triste mundo) en el principio-guía de toda filosofía? De acuerdo con esta idea, el mejor acto será aquél que dé el mejor resultado *en conjunto*, en el sentido de suscitar el menor número de insatisfacciones. La posición más alta dentro de la escala casuística será ocupada, por tanto, por aquellos ideales que puedan *prevalecer al menor coste*, o cuya realización suponga la destrucción del menor número posible de otros ideales. Y puesto que seguirá habiendo victoria y derrota, la victoria hacia la que deben dirigirse las oraciones del filósofo será la del bando más inclusivo, aquél que hasta en la hora de la victoria haga justicia en alguna medida a los ideales de la parte derrotada. La historia no es otra cosa que el relato de los conflictos de los hombres, de generación en generación, por encontrar un orden cada vez más inclusivo. *Inventar alguna forma* de realizar nuestros propios ideales de

un modo que también satisfaga las demandas de otros: ¡éste y ningún otro es el camino de la paz! Siguiendo este camino, la sociedad ha logrado auparse de un equilibrio relativo a otro, a través de una serie de descubrimientos sociales en buena medida análogos a los de la ciencia. La poliandria, la poligamia y la esclavitud, la guerra privada y la libertad para matar, la tortura judicial y el poder arbitrario real han sucumbido lentamente a las protestas que han levantado; y aunque cada mejora supone sin duda un perjuicio para los ideales de algunos, el número de ideales que encuentran cobijo en nuestra sociedad civilizada es muy superior al que protegían los usos salvajes de otro tiempo. En este medida pues, y a día de hoy, el filósofo encuentra la escala casuística mucho mejor definida de lo que podría hacerlo él por sí solo. Uno de los experimentos más completos que se pueden imaginar ha demostrado que las leyes y los usos de nuestro territorio son los que generan la máxima satisfacción en los pensadores tomados en conjunto. En casos de conflicto, la presunción debe ir siempre a favor del bien convencionalmente reconocido. El filósofo debe ser un conservador, y en la construcción de su escala casuística debe ordenar las cosas de la forma más acorde posible con las costumbres de la comunidad que ocupa la posición más elevada.

Sin embargo, el auténtico filósofo debe comprender que no hay nada definitivo en ningún equilibrio dado de ideales humanos, sino que, del mismo modo que nuestras leyes y costumbres actuales han combatido y derrotado a las del pasado, serán superadas a su vez por algún orden nuevo que aplacará las protestas que todavía levantan, sin levantar otras aún más fuertes. «Las leyes han sido hechas para el hombre, no el hombre para las leyes», basta esta sentencia para inmortalizar los *Prolegomena to Ethics* [Prolegómenos a la ética] de Green. Y aunque un hombre asume siempre un gran riesgo cuando rompe con las reglas establecidas y trata de realizar una totalidad ideal más amplia que lo que éstas permiten, el filósofo

debe admitir que todo el mundo tiene derecho de hacer el experimento, a condición de que no tenga miedo de apostar en él su vida y su carácter. La brecha está siempre ahí. Debajo de cualquier sistema de reglas morales hay innumerables bienes reprimidos y personas que sufren bajo su peso; y estas personas están siempre murmurando y protestando en el fondo, dispuestas a aprovechar cualquier ocasión para liberarse. Vean los abusos que encubre la institución de la propiedad privada, hasta el punto de que aún hoy se afirma sin vergüenza entre nosotros que una de las principales funciones del gobierno nacional es contribuir a que los mejores ciudadanos se hagan ricos. Vean los males nunca descritos e imposibles de describir que la tiranía de la institución del matrimonio, en conjunto tan beneficiosa, ha traído a muchas personas, tanto casadas como sin casar. Vean cómo han desaparecido las oportunidades para las gracias y las facultades que podían florecer en el mundo feudal, negadas por el *régime* de la llamada igualdad e industrialismo, que pone al tendero y al tamborilero sobre la silla del caballo. Vean nuestra amabilidad con el humilde y el miserable, cómo se contradice con esa severa criba social que hasta ahora había sido la condición de toda perfección en la crianza. Vean los conflictos y las miserias por todas partes; y el eterno problema de reducirlos en la medida de lo posible. Anarquistas, nihilistas y partidarios del amor libre; *free-silverites*,[46] socialistas y partidarios del impuesto único; defensores del libre comercio y reformadores del servicio civil; prohibicionistas y anti-viviseccionistas; darwinistas radicales defensores de la eliminación de los débiles: todos ellos, junto con todos los sentimientos conservadores de la sociedad que se enfrentan a ellos, están decidiendo por la vía experimental qué clase de conducta puede promover y preservar el máximo bien en este mundo. Ninguno de estos experimentos debe ser juzgado *à priori* sino una vez realizado, mediante la comprobación actual del descontento o el apaciguamiento resultante. ¿Qué

solución de salón podría anticipar el resultado de unas pruebas practicadas a tal escala? ¿Y cuánto puede valer el juicio superficial de cualquier teórico en un mundo donde cientos de ideales poseen un portavoz propio en la figura de algún genio nacido expresamente para sentirlo y para luchar hasta la muerte en su nombre? El filósofo puro sólo puede estar atento a los giros que vaya dando el espectáculo, convencido de que la línea de menor resistencia siempre apuntará hacia el ordenamiento más rico y más inclusivo, y que cada nuevo trecho recorrido supone un acercamiento incesante al reino del cielo.

IV

Todo esto equivale a decir que por lo que respecta a la pregunta casuística, la ciencia ética es exactamente igual a la ciencia física, y lejos de ser deducible enteramente de principios abstractos, debe esperar a que llegue el momento adecuado y estar dispuesta a revisar día a día sus conclusiones. En ambas ciencias, por supuesto, la presunción es siempre que las opiniones vulgarmente aceptadas son verdaderas, y que el orden casuístico correcto es el avalado por la opinión pública; y sin duda sería una locura tan grande en ética como en física que alguno de nosotros quisiera ir por su cuenta y perseguir la originalidad. De vez en cuando, sin embargo, nace alguien con el derecho a ser original y su pensamiento o su acción revolucionaria puede dar frutos. Esta persona podría reemplazar las viejas "leyes de la naturaleza" por otras mejores; rompiendo en cierto modo las viejas reglas morales que rigen en un lugar determinado, podría propiciar un estado total de cosas más ideal que el que habría resultado del mantenimiento de las reglas.

En conjunto, debemos concluir pues que no es posible ninguna filosofía de la ética en el sentido absoluto y anticuado del término. El filósofo ético debe esperar siempre a los hechos. No puede prever el surgimiento de los pensadores que crean

los ideales, ni entender de qué modo evolucionan sus sensibilidades; y sólo con la ayuda de la experiencia de otros hombres puede responder, en casos de conflicto, a la pregunta de qué ideal producirá el mejor universo en aquel momento y lugar. Hace un rato, al tratar la "primera" pregunta, dije que los intuicionistas merecen un reconocimiento por mantenerse fieles a los hechos psicológicos. Sin embargo, hacen méritos para manchar este acierto al combinarlo con su temperamento dogmático, el cual, con sus distinciones absolutas y sus incondicionales "no harás", convierte esta vida continua, elástica y en progreso en un sistema supersticioso de reliquias y huesos muertos. En realidad, los males absolutos no existen, como tampoco los bienes de carácter no moral; y la forma *más elevada* de vida ética —por más que sean pocos los llamados a llevar su carga— ha consistido siempre en romper las reglas que se han vuelto demasiado estrechas para acomodar la situación presente. Sólo hay un mandamiento incondicional, y es el de esforzarnos sin descanso, con temor y temblor, para que nuestros actos y votos propicien el mayor universo total de bien que seamos capaces de reconocer. Sin duda, las reglas abstractas pueden contribuir a ello; pero su contribución es menor cuanto más penetrantes son nuestras intuiciones y más fuerte nuestra vocación por la vida moral. Pues cada dilema real es en el más literal de los sentidos una situación única; y la combinación exacta de ideales realizados e ideales frustrados que cada decisión crea es siempre un universo sin precedentes, para el cual no existe ninguna regla previa adecuada. En consecuencia, el filósofo *quâ* filósofo no está mejor cualificado que ningún otro hombre para determinar cuál es el mejor universo en la emergencia concreta. Sin duda, comprende algo mejor que la mayoría de los hombres cuál es el problema: no se trata de escoger entre éste o aquél bien tomados de forma aislada, sino entre los dos universos totales a los que pertenecen dichos bienes. Sabe que debe votar siempre por el universo más rico,

por el bien que parezca más organizable, más adecuado para entrar en complejas combinaciones, más apto para ser miembro de un todo más inclusivo. Pero cuál sea este universo en particular es algo que no puede saber con certeza por adelantado; sólo sabe que si comete un error los gritos de los heridos pronto le informarán de ello. En todas estas cuestiones el filósofo está igual que los no filósofos, en la medida en que seamos justos e intuitivamente compasivos, y en la medida en que estemos abiertos a escuchar las quejas. Su función es de hecho indistinguible de la de los mejores estadistas actuales. En la medida en que versen realmente acerca de la vida moral, sus libros de ética deben aliarse cada vez más con una literatura de naturaleza reconocidamente tentativa y sugestiva antes que dogmática: me refiero a las novelas y a los dramas más profundos, a los sermones, a los libros que tratan sobre el gobierno y la filantropía y la reforma social y económica. Enfocados de este modo, los tratados éticos podrían ser tan voluminosos como iluminadores; pero nunca podrán ser *definitivos*, excepto en sus rasgos más abstractos y vagos; y deben alejarse cada vez más de su vieja forma tajante y pretendidamente "científica".

V

La principal de las razones por las que ninguna ética concreta puede ser definitiva es que todas deben esperar a que se definan las creencias metafísicas y teológicas. Hace un rato dije que en un mundo puramente humano existen auténticas relaciones éticas. Existirían incluso en lo que he llamado una soledad moral, si el pensador tuviera diversos ideales cuya influencia se hiciera notar sobre él de forma alternativa. Su yo de un día establecería demandas sobre su yo de otro día; y algunas de las demandas serían urgentes y tiránicas, mientras que otras serían moderadas y fáciles de ignorar. A las demandas tiráni-

cas las llamamos *imperativos*. Si ignoramos alguna de estas demandas el asunto no termina jamás. El bien que hemos dañado regresa para acosarnos con interminables cosechas de consecuencias en forma de perjuicios, arrepentimientos y lamentos. La obligación es algo que puede existir pues en el interior de la conciencia de un solo pensador; y éste sólo encontrará la paz perfecta en la medida en que viva de acuerdo con algún tipo de escala casuística que mantenga sus bienes más imperativos en lo alto. Pertenece a la naturaleza de estos bienes ser crueles con sus rivales. Nada puede resistir la comparación con ellos. Sacan todo lo que hay de inmisericorde en nuestra disposición, y no nos perdonan fácilmente si somos tan blandos como para no sacrificarnos por ellas.

En la práctica, la diferencia más profunda en la vida moral de un hombre es la diferencia entre la actitud acomodaticia y la enérgica. Cuando nos encontramos en un estado de ánimo acomodaticia, nuestra disposición general es la de evitar todo mal presente. La actitud enérgica, por el contrario, nos vuelve en buena medida indiferentes al mal presente, si con ello podemos alcanzar un ideal mayor. La capacidad para adoptar la actitud enérgica duerme probablemente en el interior de todos los hombres, aunque es más difícil despertarla en unos que en otros. Se requieren para ello las pasiones más intensas, los grandes miedos, amores e indignaciones; o bien la penetrante apelación de alguna de las fidelidades superiores, como la justicia, la verdad o la libertad. Es una actitud que necesita una perspectiva caracterizada por los grandes relieves; y un mundo donde todas las montañas fueran allanadas y todos los valles realzados no sería un lugar adecuado para él. Por esa razón es muy posible que no llegue a despertarse nunca en el pensador solitario. Sus diversos ideales, sabiendo como sabe que son meras preferencias suyas, poseen un valor demasiado parecido: puede jugar con ellos a voluntad. Esa es la razón también de que en un mundo meramente humano, donde no haya Dios, la

apelación a nuestra energía moral no alcanza su máximo poder de estimulación. Incluso en un mundo como éste, la vida es sin duda una genuina sinfonía ética; pero la música se queda dentro de los márgenes de un par de pobres octavas, y su infinita escala de valores no llega a manifestarse nunca. Muchos entre nosotros se reirían abiertamente —como lo hace Sir James Stephen[47] en esos elocuentes *Essays by a Barrister* [Escritos de un abogado]— ante la sola idea de que las demandas de la posteridad que constituyen la apelación última de la religión de la humanidad pudieran despertar en nosotros la actitud enérgica. No amamos lo suficiente a estos hombres del futuro; y lo hacemos aún menos cuanto más oímos hablar de su perfección evolutiva, de sus elevados niveles de longevidad y educación, de su desconocimiento de la guerra y del crimen, de su relativa inmunidad al dolor y a las enfermedades inferioridades, y demás superioridades negativas. Todo esto es demasiado finito, decimos; vemos demasiado bien el vacío que hay detrás. Falta en todo ello la nota de infinitud y de misterio, y puede ser vivido con una actitud despreocupada. No parece que haga falta preocuparnos demasiado por esas buenas criaturas, ni que preocupemos a otros, al menos por el momento.

En cambio, cuando creemos que Dios existe y que es uno de los demandantes, se abre ante nosotros la perspectiva infinita. Los ideales más imperativos adquieren una objetividad y un significado completamente nuevos, y nos apelan de un modo penetrante, devastador, trágicamente urgente. Su llamada es como el grito del águila alpina de Victor Hugo, «que habla al precipicio y que el abismo escucha»,* y su sonido despierta en nosotros la actitud enérgica. Y ésta se ríe ante el sonido de las trompetas, huele la batalla desde lejos, oye los gritos y el rugir de los capitanes. Le hierve la sangre; la crueldad con las

* «Qui parle au précipice et que le gouffre entend». Citado de *La légende des siècles*, Première Série, XII. (N. del t.).

demandas menores, lejos de ser un elemento disuasorio, no hace sino contribuir a la severa alegría con que se lanza a dar respuesta a las mayores. A lo largo de toda la historia, en el curso de los conflictos periódicos del puritanismo con el temperamento despreocupado, encontramos el mismo antagonismo entre las actitudes enérgica y cordial, así como el contraste entre la ética del infinito y la misteriosa obligación hacia lo más alto, y la ética de la prudencia y de la satisfacción de la necesidad meramente finita.

La capacidad para la actitud enérgica está tan profundamente arraigada entre las posibilidades naturales humanas que incluso si no hubiera fundamentos tradicionales o metafísicos para creer en Dios, los hombres lo postularían simplemente como pretexto para hacerse la vida más ardua, y para arrancar la mayor emoción posible al juego de la existencia. Nuestra actitud hacia los males concretos es enteramente distinta en un mundo donde creemos que sólo hay demandantes finitos, que en un mundo donde salimos gozosamente al encuentro de la tragedia en nombre de un demandante infinito. La fe religiosa libera toda clase de energías y de resistencias, de arrestos y de aptitudes para sobrellevar los males de la vida en aquellos que las poseen. Por esta razón el tipo de carácter acomodaticio siempre se verá superado por el enérgico en el campo de batalla de la historia humana, y la religión siempre tendrá a la irreligión contra la pared.

Da la impresión también —y ésta es mi conclusión final— de que el universo moral estable y sistemático que reclama el filósofo ético sólo es plenamente posible en un mundo donde exista un pensador divino con demandas omnicomprensivas. Si tal pensador existiera, su forma de subordinar las demandas entre sí constituiría la escala casuística definitiva; sus demandas serían las más irresistibles; su universo ideal sería la totalidad más inclusiva realizable. Si dicho pensador existe en este momento, en su pensamiento está ya actualizada la filosofía

ética que buscamos, como el patrón al que el nuestro debe acercarse eternamente.* En interés de nuestro propio ideal de hallar una verdad moral sistemática y unificada, los aspirantes a filósofos debemos postular un pensador divino y rezar por la victoria de la causa religiosa. Mientras tanto, seguirá estando oculto para nosotros cuál sea exactamente el pensamiento del pensador infinito, aun cuando estuviéramos seguros de su existencia; de modo que nuestro acto de postularlo no sirve después de todo más que para despertar en nosotros la actitud enérgica. Y éste es un efecto que tiene sobre todos los hombres, incluso aquellos que no tienen ningún interés por la filosofía. El filósofo ético, por tanto, no se encuentra en una posición esencialmente distinta de la del hombre común cuando se aventura a decir cuál es el mejor curso de acción. «Mira, yo he puesto delante de ti hoy la vida y el bien, la muerte y el mal; escoge, pues, la vida, para que vivas tú y tu descendencia»:[48] cuando se nos plantea este reto, lo que se pone a prueba es nuestro carácter total y nuestro genio personal; y si invocamos alguna pretendida filosofía, nuestra elección y uso de la misma no es sino una revelación de nuestra aptitud o incapacidad personal para la vida moral. Ninguna docta conferencia ni ninguna selección de libros puede ahorrarnos esa ordalía práctica. La palabra salvadora, tanto para el hombre educado como para el no educado, reside en último término en las ciegas conformidades y disconformidades de su fuero interno, y en ningún otro lugar. No está en el cielo, ni está al otro lado del mar; muy cerca de ti está la palabra, en tu boca y en tu corazón, para que la cumplas.

---

* Todo esto está formulado con gran fuerza y frescura en la obra de mi colega el profesor Josiah Royce: *The Religious Aspect of Philosophy*, Boston, 1885.

Los grandes hombres y su entorno*

Existe un paralelismo destacable, nunca antes señalado por nadie me parece, entre los hechos de la evolución social por un lado y los hechos de la evolución zoológica, tal como fue expuesta por el Sr. Darwin, por el otro.

El mejor modo de preparar el terreno para mi tesis será introducir una serie de observaciones muy generales acerca del método por el que se obtiene la verdad científica. Es un lugar común decir que alcanzar un conocimiento perfecto de cualquier cosa, por pequeña que sea, requeriría un conocimiento del universo entero. No cae un solo gorrión al suelo sin que deban buscarse algunas de las condiciones remotas de esta caída en la vía láctea, en nuestra constitución federal o en la historia temprana de Europa. Dicho de otro modo: alteren ustedes la vía láctea, alteren la constitución federal, alteren los hechos de nuestro bárbaro pasado, y el universo sería por ello un universo distinto del que es ahora. La diferencia podría consistir en el hecho de que el niño callejero en concreto que lanzó la piedra que abatió al gorrión no se encontrara frente al gorrión en aquel momento; o bien, aun cuando el niño se encontrara allí, podría no haber estado en la actitud serena y ociosa que se expresó en el lanzamiento de la piedra. Pero por más cierto que sea todo esto, sería estúpido que alguien que se preguntara por la causa de la caída del gorrión pasara por alto al niño como agente especialmente personal, próximo y por

---

* Conferencia ofrecida ante la Harvard Natural History Society; publicada en *Atlantic Monthly*, octubre de 1880. (N. del a.).

decirlo así antropomórfico del hecho, y dijera que la causa verdadera es la constitución federal, la migración hacia el oeste de la raza céltica o la estructura de la vía láctea. Si aplicáramos este método de modo consistente, podríamos decir con toda legitimidad que un amigo nuestro que hubiera resbalado sobre el hielo frente a la puerta de su casa y se hubiera partido el cráneo, todo ello unos meses después de cenar con trece personas en la mesa, murió por culpa de aquella ominosa fiesta. Conozco, de hecho, un caso así; y si así lo quisiera podría defender con toda propiedad lógica que el resbalón sobre el hielo no fue en realidad ningún accidente. «Los accidentes no existen para la ciencia», podría decir. «Toda la historia del mundo ha convergido para producir este resbalón. Si alguna cosa hubiera quedado fuera de esa historia, el resbalón no se habría producido en aquel momento y lugar precisos. Decir que sí lo hubiera hecho sería negar las relaciones de causa y efecto en el conjunto del universo. La auténtica causa de la muerte no fue el resbalón, sino *las condiciones que llevaron al resbalón*, entre ellas haber estado sentado a la mesa, seis meses antes, entre otras trece personas. *Ésa* es la auténtica razón de que muriera antes de que pasara un año.»

Pronto se verá de quién son los argumentos cuya forma estoy reproduciendo aquí. Yo por mi parte no tendría problema en expresar la verdad sin entrar en polémicas ni en recriminaciones. Pero por desgracia nunca comprendemos plenamente las implicaciones de una tesis verdadera hasta que tenemos una idea clara de aquello en que consistiría la declaración falsa contraria. El error es necesario para poner de manifiesto la verdad, del mismo modo que la oscuridad del fondo es necesaria para que se vea el brillo de un cuadro. Y el error que voy a usar como elemento de contraste para revelar lo que se me antoja la verdad de mis propias tesis está contenido en la filosofía del Sr. Herbert Spencer y sus discípulos. El problema que nos ocupa es: ¿cuáles son las causas que hacen cambiar las comu-

nidades de generación en generación, las causas que hacen que la Inglaterra de la reina Ana sea tan distinta de la Inglaterra de Isabel, el Harvard College de hoy tan distinto del de hace treinta años?

Mi respuesta al problema será: la diferencia se debe a las influencias acumuladas de los individuos, a su ejemplo, a su iniciativa y a sus decisiones. La réplica de la escuela spenceriana es: los cambios no dependen de las personas y son ajenos a todo control individual. Son debidos al entorno, a las circunstancias, a la geografía física, a las condiciones ancestrales, al incremento en la experiencia de las relaciones externas; a todo, de hecho, excepto a los Grants y a los Bismarcks, a los Jones y a los Smiths.

Pues bien, yo digo que todos estos teóricos son culpables justamente de la misma falacia que supone atribuir la muerte del amigo a la cena con otras trece personas o la caída del gorrón a la vía láctea. Igual que el perro de la fábula, que deja caer el hueso de verdad para atrapar su imagen, dejan caer las causas verdaderas para atrapar otras que no son humanamente atrapables desde ningún punto de vista. Su falacia es de orden práctico. Veamos en qué consiste. Aunque personalmente creo en la libertad personal, dejaré a un lado esta creencia en esta discusión y asumiré como los spencerianos el carácter predestinado de todas las acciones humanas. De acuerdo con esta asunción, concedo con mucho gusto que si la inteligencia que investigara la muerte del hombre o la del gorrión fuera omnisciente y omnipresente, capaz de percibir el tiempo y el espacio en su conjunto de una sola mirada, no habría objeción alguna a que invocara la vía láctea o la cena fatal entre las causas bajo examen. Tal inteligencia divina vería al instante todas las infinitas líneas de convergencia que se dirigen hacia un cierto resultado, y las vería además con total imparcialidad: vería que la cena fatal es una condición tan necesaria para la muerte del gorrión como para la del hombre; vería que el niño con

la piedra es una condición tan necesaria para la caída del hombre como para la del gorrión.

La mente humana, sin embargo, está construida con arreglo a un plan enteramente distinto. No posee tal poder de intuición universal. Su finitud la obliga a contemplar solamente dos o tres cosas a la vez. Si desea contemplar vistas más amplias debe recurrir a lo que se conoce como "ideas generales", y al hacerlo renunciar a todas las verdades concretas. En el caso que nos ocupa, si nosotros como hombres deseamos percibir la conexión que existe entre la vía láctea y el niño y la cena y el gorrión y la muerte del hombre, sólo podemos hacerlo recurriendo a la enorme vacuidad de lo que llamamos una proposición abstracta. Debemos decir: todas las cosas del mundo están fatalmente predeterminadas y encajan con la rigidez inexorable de un sistema de leyes naturales. Pero en la vaguedad de esta vasta proposición hemos perdido de vista todos los hechos y todas las conexiones concretas; y en todos los asuntos prácticos las conexiones concretas son las únicas cosas relevantes. La mente humana es esencialmente parcial. Sólo puede ser eficiente a base de *seleccionar* a qué cosas presta su atención, e ignorar todas las demás: es decir, por la vía de limitar su punto de vista. De otro modo, su escasa potencia se dispersa y se pierde totalmente. El hombre siempre quiere ver gratificada su curiosidad por un motivo concreto. Si en el caso del gorrión el motivo fuera la imposición de un castigo, sería idiota perder tiempo con los primeros celtas y con la vía láctea en lugar de centrarse en los gatos, los niños y otros posibles agentes que hubiera allí mismo en la calle: el chico podría aprovecharlo para escapar. Y si en el caso de aquel pobre hombre nos perdemos en la contemplación del misterio de los trece comensales, pasando por alto el hielo en el peldaño y permitiendo que siga ahí, tal vez otro desgraciado resbale al acercarse a la puerta, caiga y se rompa la cabeza también, aun cuando no haya salido a cenar en toda su vida.

Es necesario pues que los seres humanos limitemos nuestro punto de vista. Como sabemos, el cálculo diferencial adopta en el terreno de las matemáticas este mismo método de ignorar las cantidades que exceden un determinado rango. El matemático que realiza el cálculo excluye todos los "infinitesimales" de las cantidades que está considerando. Las trata (de acuerdo con ciertas reglas) como si no existieran. En sí mismas, dichas cantidades existen en todo momento; pero a efectos del cálculo es como si no existieran. Del mismo modo, el astrónomo que pretende calcular los movimientos de las mareas oceánicas no tiene en cuenta las mareas generadas por el viento, o por la presión de todos los barcos de vapor que día y noche mueven sus miles de toneladas sobre su superficie. Del mismo modo, el tirador tiene en cuenta el movimiento del viento al calibrar su rifle, pero no el movimiento igualmente real de la tierra y del sistema solar. Del mismo modo, la puntualidad de un hombre de negocios puede ignorar un error de cinco minutos, mientras que un físico debe contar cada milésima de segundo si pretende medir la velocidad de la luz.

En resumen, en la naturaleza existen *diferentes ciclos de operación*; diferentes departamentos, por decirlo así, relativamente independientes unos de otros, de modo que las circunstancias que se dan en uno de ellos en cualquier momento dado pueden ser compatibles con casi cualquier estado de cosas que se dé en el otro en el mismo momento. El moho de las galletas del almacén de un buque de guerra vegeta con absoluta indiferencia respecto a la nacionalidad de la bandera, la dirección del viaje, la climatología y los dramas humanos que puedan desarrollarse a bordo; y un micólogo podría estudiarlo sin tomar en consideración ninguno de estos detalles. De hecho, sólo esa clase de estudio puede darle alguna esperanza de alcanzar la clase de concentración mental necesaria para aprender algo sobre su naturaleza. Por otro lado, el capitán que considere necesario incluir la mohosa galleta en sus cálcu-

los cuando dirige las maniobras del buque en plena batalla naval tiene muchos números de perder la batalla, en razón del carácter excesivamente "exhaustivo" de su mente.

Las causas que operan en esos ciclos inconmensurables únicamente están conectadas entre sí *si tomamos todo el universo en consideración*. Para cualquier otro punto de vista más limitado, es legítimo —más aún, es necesario para la sabiduría humana— considerarlos como inconexos e irrelevantes entre sí.

Y esto nos lleva más cerca de nuestro tema. Tanto si contemplamos a un animal como a un ser humano que se distinga del resto de su especie por la posesión de alguna peculiaridad extraordinaria, ya sea buena o mala, podemos discriminar entre las causas que *produjeron* originalmente dicha peculiaridad y las causas que la *mantienen* una vez que se ha producido; y tal como veremos, si la peculiaridad es innata ambos conjuntos de causas pertenecen a dos ciclos irrelevantes entre sí. La originalidad y el éxito de Darwin consistieron en darse cuenta de esto, y en actuar en consecuencia. Darwin separó las causas de la producción de las variaciones, bajo el epígrafe "tendencias a la variación espontánea", y las relegó a un ciclo fisiológico que ignoró posteriormente por completo,* lo cual le permitió concentrar su atención en las causas de su preservación y estudiarlas exclusivamente como funciones del ciclo del entorno, bajo los nombres de selección natural y selección sexual.

Los filósofos pre-darwinianos también trataron de formular una doctrina acerca de la descendencia con modificaciones; pero todos cayeron en el error de confundir los dos ciclos causales en uno solo. Aquello que preservaba al animal junto con

---

* La teoría darwiniana de la pangénesis es ciertamente un intento (entre otras cosas) de explicar la variación. Pero ocupa un lugar separado, y su autor no invoca para nada el entorno cuando habla de las adhesiones de las gémulas, como tampoco invoca estas adhesiones cuando habla de las relaciones del animal con el entorno. *Divide et impera!* (N. del a.).

su peculiaridad, en caso de que ésta fuera útil, era para ellos la naturaleza misma del entorno para el cual dicha peculiaridad estaba adaptada. La jirafa y su peculiar cuello son preservados por el hecho de que en su entorno hay árboles altos cuyas hojas son digeribles para ella. Pero estos filósofos iban más lejos y decían que la presencia de esos árboles no sólo preservaba a un animal con el cuello lo bastante alto como para alcanzar sus ramas, sino que también lo producía. Los árboles *hacían* que el cuello de la jirafa se alargara, al incitar los esfuerzos constantes de la jirafa para alcanzar sus ramas. En pocas palabras, estos autores suponían que el entorno moldeaba al animal por medio de una especie de presión directa, parecida a la presión que ejerce el sello sobre la cera para ponerla en armonía consigo. Se ofrecieron numerosos ejemplos fácilmente observables de estos procesos. El trabajo de forja fortalece el brazo derecho, la mano desarrolla callos al contacto con el remo, el aire de montaña dilata el pecho, el zorro perseguido se vuelve astuto y el pájaro perseguido tímido, el frío ártico estimula la combustión animal, y así sucesivamente. Todos estos cambios, de los que podrían aducirse muchos más ejemplos, recibieron el nombre de cambios *adaptativos*. Su peculiaridad consiste en que el mismo rasgo del entorno al cual se adapta la naturaleza del animal es el que produce la adaptación. La "relación interna", por usar la expresión del Sr. Spencer, "corresponde" con su propia causa eficiente.

El primer logro de Darwin fue demostrar la total insignificancia en términos numéricos de los cambios producidos por adaptación directa, pues la inmensa mayoría de los cambios son producto de accidentes moleculares internos, de los cuales no sabemos nada. Su siguiente logro fue definir el verdadero problema al que nos enfrentamos cuando estudiamos los efectos del entorno visible sobre el animal. Formulado del modo más simple, este problema es el siguiente: ¿es más probable que el entorno *preserve o destruya* al animal, en función

de tal o cual peculiaridad innata suya? Al dar el nombre de "variaciones accidentales" a las peculiaridades innatas del animal, Darwin no pretende sugerir ni por un momento que no sean el resultado de una ley natural. Desde la perspectiva del sistema total del universo, existe sin duda algún tipo de armonía remota e indirecta entre las causas de estas variaciones y el entorno visible que las preserva o las destruye. Lo que Darwin pretende decir es que, siendo dicho entorno perfectamente conocido y asimismo tangibles y distintas sus relaciones con el organismo en lo relativo a su destrucción o a su preservación, no haremos más que confundir nuestros entendimientos finitos y frustrar nuestras esperanzas científicas si las mezclamos con hechos relativos a un ciclo tan distinto e inconmensurable como aquél que produce las variaciones. Este ciclo tiene que ver con ocurrencias previas al nacimiento del animal. Es el ciclo de las influencias sobre los óvulos y los embriones; en él residen las causas que los inclinan a la masculinidad o a la femineidad, a la fortaleza o a la debilidad, a la salud o a la enfermedad, así como a la divergencia del tipo paterno. ¿Cuáles son estas causas?

En primer lugar, son causas moleculares e invisibles: inaccesibles, por tanto, a cualquier tipo de observación directa. En segundo lugar, sus operaciones son compatibles con cualesquiera condiciones sociales, políticas y físicas del entorno. Los mismos padres, viviendo en las mismas condiciones ambientales, pueden producir un genio en una ocasión y un idiota o un monstruo en la siguiente. Las condiciones externas y visibles no son pues determinantes directos de este ciclo; y cuanto más consideramos la cuestión, más nos vemos obligados a creer que dos niños de los mismos padres se distinguen entre sí por causas tan desproporcionadas con sus efectos últimos como la famosa piedra de la cresta de las Montañas Rocosas que separa dos gotas de lluvia y manda una al Golfo de St. Lawrence y otra al Océano Pacífico.

En ningún lugar encontraremos una ilustración a mayor escala que en la fisiología de la gran distinción mecánica entre las fuerzas de transición y las fuerzas de descarga. Casi todas las causas que operan en el campo de la fisiología son fuerzas *activadoras*, que operan simplemente a base de provocar la descarga de una energía previamente almacenada. Son fuerzas alteradoras de equilibrios inestables, y el efecto resultante depende infinitamente más de la naturaleza de los materiales alterados que de los estímulos particulares que causan la alteración. Una descarga galvánica equivalente a una unidad aplicada a los nervios de una rana producirá una descarga mecánica en el músculo al que pertenece el nervio igual a setenta mil unidades; y se producirá exactamente el mismo efecto muscular si se emplean otros irritantes distintos del galvanismo. El irritante no ha hecho más que activar o provocar algo que luego se descarga por sí solo, igual que una cerilla puede iniciar un incendio que consuma una ciudad entera. El efecto puede ser inconmensurable con la causa, tanto a nivel cualitativo como cuantitativo. La misma situación se repite en todo el dominio de la materia orgánica. Los químicos se encuentran con la dificultad que supone la inestabilidad de los compuestos albuminosos. Dos muestras, tratadas con lo que externamente parecerían condiciones escrupulosamente idénticas, se comportan de modos harto distintos. De todos son conocidos los factores invisibles de la fermentación, en virtud de los cuales el destino de una jarra de leche —si se convierte en un coágulo agrio o en una masa de kumis— depende de si se introduce en primer lugar el fermento de ácido láctico o bien el alcohólico, de modo que se adelante al otro en el desencadenamiento del proceso. Ahora bien, cuando el resultado es la tendencia de un óvulo, en sí mismo invisible para el ojo desnudo, a orientarse en una dirección u otra en su evolución futura —y producir un genio o un borrego, del mismo modo que la gota de lluvia fluye hacia el este o hacia el oeste de la piedra—, ¿no

es obvio que la causa deflectora debe residir en una región tan recóndita y minúscula, debe ser hasta tal punto un fermento de un fermento, un infinitesimal de orden tan elevado, que ni la mayor de las capacidades adivinatorias nos permitiría formarnos siquiera una imagen de ella?

Así las cosas, ¿acaso no tuvo razón Darwin al dar la espalda a toda esa región y mantener los problemas que trataba cuidadosamente al margen de toda mezcla con esas cuestiones? El éxito de su trabajo constituye una respuesta suficientemente positiva.

Y esto nos lleva por fin al núcleo de nuestro tema. Las causas de la producción de los grandes hombres residen en una esfera enteramente inaccesible para el filósofo social. Éste debe aceptar simplemente a los genios como algo dado, del mismo modo que Darwin acepta sus variaciones espontáneas. Para él, igual que para Darwin, el único problema que se plantea, a la vista de estos elementos dados, es ¿qué influencia tiene el entorno sobre ellos, y qué influencia tienen ellos sobre el entorno? Pues bien, afirmo que la relación que mantiene el entorno visible con el gran hombre es esencialmente la misma que mantiene con la "variación" dentro de la filosofía darwiniana. En términos generales, lo adopta o lo rechaza, lo preserva o lo destruye, en pocas palabras, lo *selecciona*.* Y siempre que adopta y preserva al gran hombre, se ve modificado por su influencia de un modo enteramente peculiar y original. El gran hombre actúa como un fermento y cambia la constitución de su entorno, del mismo modo que la llegada de una nueva especie zoológica cambia el equilibrio entre la fauna y la flora de la

* Es cierto que también lo remodela, hasta cierto punto, mediante su influencia educativa, y que esto introduce una diferencia considerable entre el caso social y el caso zoológico. Paso por alto este aspecto de la relación, pues el otro es más importante. Al final del artículo volveré sobre este punto de forma incidental. (N. del a.).

región donde aparece. Todos recordamos la famosa exposición del Sr. Darwin acerca de la influencia de los gatos sobre el crecimiento del trébol en su entorno. Todos hemos leído acerca de los efectos del conejo europeo en Nueva Zelanda, y muchos de nosotros hemos tomado parte en la controversia acerca del gorrión inglés (acerca de si mata a la mayoría de las orugas ulcerosas o si expulsa a la mayoría de los pájaros nativos) en nuestra tierra. Del mismo modo el gran hombre, ya sea importado del exterior como Clive en India o Agassiz aquí, ya sea de origen local como Mahoma o Franklin, produce una reordenación, a mayor o menor escala, de las relaciones sociales preexistentes.

Eso significa que las mutaciones que experimentan las sociedades de generación en generación se deben principalmente, de forma directa o indirecta, a los actos o al ejemplo de individuos cuyo genio se hallaba tan adaptado a las receptividades del momento o que se hallaban por accidente en una posición de autoridad tan crucial que se convirtieron en fermentos, en iniciadores de movimientos, en creadores de precedentes o de modas, en centros de corrupción o bien en destructores de otras personas cuyos dones, en caso de haber tenido el campo libre, habrían llevado a la sociedad en otra dirección.

Por todas partes encontramos ejemplos a pequeña escala de este poder de la iniciativa individual, y a gran escala podemos encontrarlos en los grandes líderes históricos. Sólo hace falta aplicar el método de sentido común de interpretar lo desconocido en función de lo conocido, como hacen Lyell, Darwin o Whitney, y considerar el efecto acumulado de las únicas causas del cambio social que podemos observar directamente. Las sociedades humanas son como los individuos, en el sentido de que ambos manifiestan potenciales de desarrollo ambiguos en cada momento dado. Si un joven ingresa en el mundo de los negocios o en el sacerdocio puede depender de una decisión que debe tomarse antes de cierto día. Si acepta el empleo que le ofrecen en la gestoría, ya está *comprometido*. Poco a poco,

los hábitos, los conocimientos propios de la otra carrera, antes tan inmediatos, cesan de figurar siquiera entre las posibilidades. Tal vez al principio tenga dudas ocasionalmente de si el yo que asesinó en aquella hora decisiva no habría sido el mejor de los dos; pero con los años estas preguntas también expiran y el viejo *ego* alternativo, antes tan vívido, se desdibuja hasta convertirse en algo menos substancial que un sueño. Y lo mismo ocurre con las naciones. Los reyes y los ministros pueden comprometerlas a la paz o a la guerra, los generales a la victoria o a la derrota, los profetas a esta o a aquella religión, los diversos genios a la fama en el arte, la ciencia o la industria. Una guerra es una bifurcación real entre posibilidades futuras. Ya lleve al éxito o al fracaso, su declaración marca necesariamente el comienzo de nuevas políticas. Del mismo modo, una revolución o cualquier otro gran precedente cívico se convierte en una influencia deflectora, cuyos efectos se amplifican con el curso del tiempo. Las comunidades obedecen a sus ideales; un éxito accidental fija un ideal, del mismo modo que un fracaso accidental lo echa a perder.

¿Alimentaría Inglaterra actualmente su ideal "imperial" si un cierto chico llamado Bob Clive se hubiera pegado un tiro, como intentó hacer en Madras? ¿Acaso sería la balsa a la deriva que es en estos momentos en su política hacia Europa* si su trono hubiera sido heredado no por Victoria sino por un tal Federico el Grande, y si los Sres. Bentham, Mill, Cobden y Bright hubieran nacido en Prusia? Inglaterra posee hoy, sin duda, el mismo valor intrínseco que ha tenido siempre en relación con las otras naciones. No existe mejor acumulación de material humano en todo el planeta. Pero en Inglaterra ese material ha perdido efectividad en su forma, mientras que en Alemania la ha encontrado. Los líderes son quienes dan esa

* El lector debe tener presente cuándo fue escrito esto. (N. del a.).

forma. ¿Acaso estaría Inglaterra dando un paso adelante y otro atrás como hace ahora, «Dejando que el "no me atrevo" escolte al "quisiera"»,* deseando conquistar pero no luchar, si su ideal hubiera sido fijado a lo largo de todos estos años por una sucesión de estadistas de supremo magnetismo personal, trabajando todos en la misma dirección? Ciertamente no. Habría abrazado, para mejor o para peor, uno u otro curso de acción. Si Bismarck hubiera muerto en su cuna, los alemanes aún se darían por satisfechos con aparecer ante sí mismos como *Gelehrten** con gafas y herbívoros políticos, y ante los franceses como *ces bons*, o *ces naïfs, Allemands*. La voluntad de Bismarck les mostró, para su gran asombro, que podían jugar a un juego mucho más interesante. La lección no será olvidada. Alemania puede pasar por muchas vicisitudes, pero

> Nunca borrarán, creo yo,
> Las marcas de lo que una vez fue,*

es decir, las marcas de la iniciativa de Bismarck, de 1860 a 1973.

La influencia fermentadora de los genios debe ser admitida al menos como uno de los factores en los cambios que constituyen la evolución social. En principio, la comunidad *podría* evolucionar de muchas maneras distintas. La presencia accidental de éste o aquél fermento decide de que modo lo *hará*. Los pájaros tropicales, el loro o el mino, tienen la capacidad de hablar como los hombres, pero nunca la desarrollan por sí mismos; alguien debe estar ahí para enseñarles. Lo mismo nos

---

* Cita inexacta de James: «Letting "I will [dare] not" wait upon "I would"». William Shakespeare, *Macbeth*, 1.7. Traducción de Guillermo Whitelow. (N. del t.).

* En alemán: estudiosos, académicos. (N. del t.).

* Cita inexacta del poema «Christabel», de Coleridge: «Will never [Never... shall wholly] do away, I ween,/ The marks of that which once hath been». (N. del t.).

ocurre a nosotros como individuos. Hace falta un Rembrandt para enseñarnos a disfrutar del conflicto entre la luz y la oscuridad, un Wagner para enseñarnos a disfrutar de ciertos efectos musicales; Dickens da un giro a nuestra sentimentalidad, Artemus Ward a nuestro humor; Emerson enciende una nueva luz moral en nosotros. Pero ocurre lo mismo que con el huevo de Colón.[49] «Todos pueden plantar flores ahora, pues todos tienen semillas.»* Pero si esto es cierto de los individuos que forman parte de la comunidad, ¿cómo podría ser falso de la comunidad tomada como un todo? Para que una comunidad siga un cierto camino es preciso que le sea mostrado; si no, nunca lo encontrará por sí misma. Y los caminos se hallan en gran medida indeterminados antes de tomarlos. Una nación puede seguir viva y próspera obedeciendo a cualquiera de los múltiples impulsos ofrecidos por diferentes hombres de genio, igual que un hombre puede entrar en diferentes negocios. La única diferencia es que la prosperidad será de un tipo distinto.

Pero el indeterminismo no es absoluto. No todo "hombre" vale para cualquier "momento". Existen algunas incompatibilidades. Un genio puede llegar demasiado pronto o demasiado tarde. Pedro el Ermitaño sería enviado hoy a un asilo de lunáticos. John Mill habría vivido y muerto en el anonimato en el siglo X. Cromwell y Napoleón necesitan sus revoluciones, Grant su guerra civil. Áyax no podría llegar a la fama en la época de los rifles telescópicos; y por expresar de un modo distinto un ejemplo que emplea Spencer, ¿qué podría haber logrado Watt en una tribu a la que ningún genio precursor hubiera enseñado el fundido del hierro o el uso del torno?

Es importante observar que aquello que vuelve incompatible a un genio con su entorno es por lo general el hecho de que un genio de distinto tipo ha desviado a la sociedad de su esfe-

---

* Cita inexacta del poema «The Flowers», de Tennyson: «All [Most] can raise the flowers now, for all have got seed». (N. del t.).

ra de eficacia posible. Después de Voltaire, ningún Pedro el Ermitaño; después de Carlos IX y de Luis XIV, ninguna extensión del protestantismo en Francia; después de la escuela de Manchester, el éxito de Beaconsfield sólo puede ser fugaz; después de un Felipe II, un Castelar logra escasos progresos; etc. Cada bifurcación recorta ciertos lados del campo de posibilidades y limita los ángulos de deflexión futuros. Una comunidad es un ser vivo, y en palabras que no puedo sino citar del profesor Clifford* «es característica de los seres vivos no sólo su capacidad para cambiar bajo la influencia de las circunstancias del entorno, sino que cualquier cambio que tenga lugar en ellos no se pierde sino que se conserva y, por así decir, se integra en el organismo para servir de base a futuras acciones. Si introducimos cualquier distorsión en el crecimiento de un árbol para que se tuerza, no importa lo que hagamos luego para rectificarlo, la marca de nuestra distorsión seguirá allí; es absolutamente indeleble; ha pasado a formar parte de la naturaleza del árbol. [...] Supongamos, sin embargo, que tomamos una pepita de oro, la fundimos y dejamos que se enfríe. [...] Nadie puede decir, tras el mero examen de un fragmento de oro, cuántas veces se ha fundido y enfriado a lo largo de las eras geológicas o siquiera en el último año a manos del hombre. Cualquiera que corte un roble sabe por los anillos de su tronco cuántas veces lo ha congelado el invierno y cuántas veces lo ha devuelto a la vida el verano. Un ser vivo contiene siempre en sí mismo la historia de su propia existencia, así como la de todos sus antepasados».

Cualquier pintor puede decirnos que cada línea que añade a su cuadro lo orienta en una cierta dirección. Las líneas siguientes deben construirse a partir de las que se han trazado primero. Cualquier escritor que comience a reescribir una obra

* *Lectures and Essays*, i, 82. (N. del a.).

sabe cuán imposible resulta volver a usar ninguna de las páginas ya escritas. El nuevo comienzo ha excluido ya la posibilidad de esas frases y transiciones previas, al tiempo que ha creado la posibilidad de un conjunto indefinido de frases y transiciones nuevas, ninguna de las cuales, sin embargo, está completamente determinada por adelantado. Del mismo modo, los entornos sociales pasados y presentes excluyen la posibilidad de aceptar ciertas contribuciones de los individuos; pero tampoco definen positivamente qué contribuciones han de ser aceptadas, pues son incapaces de establecer por sí mismos cuál va a ser la naturaleza de las ofertas individuales.*

La evolución social es pues el resultado de la interacción de dos factores enteramente separables: en primer lugar el individuo, que deriva sus dones individuales de la interacción de fuerzas fisiológicas e infra-sociales, pero que tiene en sus manos todo el poder de iniciación y generación; y en segundo lugar el entorno social, con el poder de adoptar o rechazar tanto al individuo como a sus dones. Ambos factores son esenciales para el cambio. La comunidad se estanca sin el impulso del individuo. El impulso se agota sin la simpatía de la comunidad.

Todo esto parece simple sentido común. Quienes deseen ver desarrollada la idea por un hombre de talento deberían leer el magnífico librito *Physics and Politics* [Física y política] de Bagehot,[50] donde la penetración en el crecimiento y el cambio de las cosas concretas se halla (en mi opinión) tan presente, como ausente cualquier esfuerzo por desplegar ninguna pseudo-filosofía de la evolución. Pero nunca faltan las mentes que

---

* El propio Grant Allen, en un artículo que citaré más adelante, admite que un conjunto de personas que hubieran desarrollado un color de piel negro en caso de haberse hallado expuestas hace largo tiempo a las influencias geográficas de Timbuctú, tal vez no lo hagan ya nunca después de una prolongada exposición a las condiciones de Hamburgo, aun cuando fueran trasplantadas a Timbuctú. (N. del a.).

encuentran personales y limitados esta clase de enfoques, próximos a un antropomorfismo ya desacreditado en otras ramas del conocimiento. Para estos escritores, «el individuo se marchita, y el mundo es más y más»;* y todos sabemos que para un Buckle,[51] un Draper[52] o un Taine, "mundo" es ya casi sinónimo de *clima*. Todos conocemos, también, la controversia que se ha generado entre los partidarios de una "ciencia de la historia" y los que rechazan la existencia de nada parecido a "leyes" necesarias cuando se trata de sociedades humanas. Al comienzo de su *Study of Sociology* [Estudio de sociología], el Sr. Spencer lanza un asalto sobre la "teoría de los grandes hombres" en la historia del que citaré algunos pasajes:

> La creencia de que la génesis de las sociedades se debe a las acciones de grandes hombres puede ser confortablemente mantenida en la medida en que uno se mantenga en las generalidades y no pregunte por los detalles particulares. Pero si, insatisfechos con la vaguedad, pedimos que nuestras ideas sean llevadas a examen y definidas con exactitud, descubrimos que la hipótesis es enteramente incoherente. Si en lugar de detenernos en la explicación del progreso social en virtud del gran hombre, damos un paso más allá y preguntamos de dónde procede el gran hombre, descubrimos que la teoría se viene abajo por completo. La pregunta tiene dos respuestas posibles: o bien su origen es sobrenatural, o bien es natural. ¿Es su origen sobrenatural? En tal caso se trata de un Dios sustitutorio y tenemos una Teocracia de segundo grado (o mejor dicho de primer grado).[...] ¿Que esta solución es inaceptable? En tal caso, el origen del gran hombre es natural; y desde el momento en que así se reconoce, es preciso clasificarle junto con todos

* Cita del poema «Locksley Hall», de Tennyson: «The individual withers, and the world is more and more». N. del t.).

> los demás fenómenos de la sociedad que le dieron nacimiento, como antecedentes suyos. No es más que un resultado, al igual que toda su generación, de la que no es sino una minúscula parte; al igual que sus instituciones, su lengua, sus conocimientos, sus convenciones, sus múltiples artes y dispositivos. [...] Es preciso admitir que la génesis del gran hombre depende de la larga y compleja serie de influencias que ha dado como resultado la raza en la que aparece, así como la forma social que ha adoptado progresivamente dicha raza... Antes de que él pueda rehacer la sociedad, es preciso que la sociedad le haga a él. Todos estos cambios de los que el gran hombre es el iniciador inmediato tienen sus causas principales en las generaciones de las que él desciende. Si queremos algo parecido a una explicación real de estos cambios, debemos buscarla en el agregado de condiciones de las que han surgido tanto el gran hombre como los cambios.*

Desde mi punto de vista, hay algo casi insolente en la pretensión del Sr. Spencer de hacer recaer la acusación de vaguedad, en la primera frase de este extracto, sobre aquellos que creen en la capacidad de iniciativa del gran hombre.

Supongamos que digo que la singular moderación que caracteriza hoy en día al debate social, político y religioso en Inglaterra, y que contrasta tan vivamente con el dogmatismo y la intolerancia de hace sesenta años, se debe en gran medida al ejemplo de J. S. Mill. Tal vez me equivoque en cuanto a los hechos; pero en todo caso estoy "preguntando por los detalles particulares", no quedándome en "generalidades". Y si el Sr. Spencer me dijera que no se debe a ningún tipo de influencia personal, sino al "agregado de condiciones", a las "generaciones"

---

* *Study of Sociology*, pp. 33-35. (N. del a.).

de las que "descienden" tanto Mill como sus contemporáneos, en pocas palabras, a todo el orden pretérito de la naturaleza, sin duda sería él y no yo quien estaría "satisfecho con la vaguedad".

El hecho es que el método sociológico del Sr. Spencer es idéntico al de alguien que invocara el zodíaco para explicar la caída del gorrión y los trece comensales para explicar la muerte del caballero. Su valor científico es escasamente superior al del método oriental de responder a cualquier pregunta que se plantee con el inobjetable "Dios es grande". *No* recurrir a los dioses siempre que pueda encontrarse un principio más próximo se ha convertido desde hace largo tiempo en Occidente en el signo distintivo de un intelecto eficiente.

Creer que la causa de cualquier cosa debe buscarse en sus antecedentes es el punto de partida de la ciencia, su postulado inicial, no su meta o su consumación. Si la ciencia ha de sacarnos del laberinto por el mismo agujero por el que entramos en él hace tres o cuatro mil años, no parece que haya merecido mucho la pena seguirla tanto tiempo en la oscuridad. Si hay algo humanamente seguro es que la sociedad del gran hombre —así llamada con toda propiedad— *no* le hace a él antes que él la rehaga a ella. El gran hombre es el producto de fuerzas fisiológicas que tienen tanto y tan poco que ver con las condiciones sociales, políticas, geográficas y hasta antropológicas como el estado del cráter del Vesubio con los parpadeos del gas junto al que escribo. ¿Es posible que el Sr. Spencer mantenga que la convergencia de presiones sociológicas que se dieron en Stratford-upon-Avon alrededor del 26 de abril de 1564 determinaron el nacimiento de un tal W. Shakespeare, con todas sus peculiaridades mentales, del mismo modo que la presión del agua en el exterior de un cierto buque provocará una filtración particular por la que entrará una vía de agua de una forma determinada? ¿Acaso pretende decir que si el ya mencionado W. Shakespeare hubiera muerto de *cholera infantum*, otra madre de Stratford-upon-Avon habría engendrado necesariamente un duplicado

para restaurar el equilibrio sociológico, del mismo modo que mientras no cambie el nivel de agua reaparecerá la misma filtración, por más veces que pasemos una esponja? ¿O surgirá más bien el sustituto en "Stratford-atte-Bowe"? En éste como en otros muchos casos, la vaguedad del Sr. Spencer hace muy difícil establecer qué es lo que quiere decir realmente.

Sin embargo, su discípulo el Sr. Grant Allen[53] nos sacará de todas nuestras dudas acerca del significado preciso de lo que dice. Este escritor brillante, sugestivo y ampliamente informado publicó el año pasado un par de artículos en *Gentleman's Magazine* en los que mantenía que los individuos no tienen ninguna iniciativa en la determinación de los cambios sociales.

> Las diferencias entre una nación y otra, ya sea en cuanto al intelecto, al comercio, al arte, a la moral o al temperamento en general, no dependen en último término de ninguna propiedad misteriosa de las razas, las nacionalidades u otras abstracciones desconocidas e ininteligibles, sino única y exclusivamente de las circunstancias físicas a las que se hallan expuestas. Si se diera el caso, como todos sabemos que se da, de que la nación francesa fuera reconociblemente distinta de la china, y los habitantes de Hamburgo reconociblemente distintos de los habitantes de Tombuctú, las notorias y palpables diferencias entre ambos procederían enteramente de la posición geográfica de la distintas razas. Si las personas que fueron a Hamburgo hubieran ido a Tombuctú, serían indistinguibles de los negros semi-bárbaros que habitan esa metrópolis centroafricana;* y si las personas que

---

*. ¡No! ¡Ni aunque fueran hermanos! El factor geográfico cede totalmente ante el factor ancestral. La diferencia entre Hamburgo y Tombuctú como causa de la divergencia última entre dos razas no es nada en comparación con las diferencias de constitución de los ancestros de ambas razas, por más que esta diferencia fuera invisible para el ojo, como en el caso de los hermanos gemelos. No hay dos parejas de la más homogénea de las razas que puedan dar origen a dos linajes idénticos. Esa pequeña diferencia de origen se amplía con cada nueva generación y termina por producir razas totalmente distintas. (N. del a.).

> fueron a Tombuctú hubieran ido a Hamburgo, serían ahora mercaderes de piel blanca dedicados a un floreciente comercio en jerez de imitación y oporto indigerible. [...] El agente diferenciador debe buscarse en los grandes rasgos diferenciales geográficos que son la tierra y el mar; [...] éstos han moldeado necesaria e inevitablemente los caracteres y la historias de todas las naciones de la tierra. [...] No podemos considerar a ninguna nación como un agente activo en su propia diferenciación. Sólo las circunstancias del entorno pueden tener algún efecto en tal sentido. [Estas dos frases niegan dogmáticamente la existencia de un ciclo de causalidad fisiológico relativamente independiente.] Suponer otra cosa es suponer que la mente del hombre está exenta de la ley universal de la causalidad. No hay ningún capricho, ningún impulso espontáneo en las actividades humanas. Incluso el gusto y la inclinación han de ser resultado de las causas circundantes.*

Y en otro lugar el Sr. Allen escribe a propósito de la cultura griega:

> Fue entera y absolutamente el producto de la Grecia geográfica, actuando sobre el factor dado del cerebro ario indiferenciado. [...] Es a mis ojos una proposición auto-evidente que nada que no sean las condiciones físicas puede diferenciar a un grupo de hombres de otro, incluyendo claro está entre las condiciones físicas las relaciones de lugar y tiempo en las que se encuentran respecto a otros grupos de hombres. Suponer otra cosa es negar la ley primordial de la causalidad. Imaginar que la mente puede diferenciarse a sí misma es imaginar que puede diferenciarse sin causa ninguna.**

---

* Artículo "Nation-Making", en *Gentleman's Magazine*, 1878. Cito de la reimpresión en *Popular Science Monthly Supplement*, diciembre de 1878, pp. 121, 123, 126. (N. del a.).

** Artículo "Hellas", en *Gentleman's Magazine*, 1878. Reimpreso en *Popular Science Monthly Supplement*, septiembre de 1878. (N. del a.).

Resulta exasperante comprobar que todo este escándalo a propósito de la ley de la causalidad universal pierde todo sentido tan pronto como nos negamos a comprar la clase de causalidad que trata de vendernos una escuela muy particular. Todos estos escritores no tienen ninguna imaginación para las alternativas. Para ellos no hay nunca un *tertium quid* entre el entorno exterior y el milagro. ¡*Aut Caesar, aut nullus*! ¡*Aut* Spencer, *aut* catequismo!

Si el Sr. Allen entiende lo que efectivamente entiende por "condiciones físicas", es decir, el ciclo visible externo de la naturaleza y del hombre, su afirmación es simplemente falsa desde el punto de vista fisiológico. El espíritu nacional se diferencia "en sí mismo" cada vez que nace un genio en su seno por causas que actúan en el ciclo invisible y molecular. Pero si el Sr. Allen entiende por "condiciones físicas" el conjunto de la naturaleza, su aserción, aun siendo verdadera, no es más que la vaga profesión de fe asiática en un destino omnicomprensivo, que ciertamente no puede vanagloriarse de poseer un carácter especialmente avanzado o científico.

¿Cómo es posible que un pensador tan inteligente como el Sr. Allen no haya sabido distinguir en esta materia entre las condiciones *necesarias* y las condiciones *suficientes* de un determinado resultado? Los franceses dicen que para hacer una tortilla debemos romper primero los huevos; esto es, la ruptura de los huevos es una condición necesaria de la tortilla. ¿Pero es acaso una condición suficiente? ¿Acaso aparece una tortilla cada vez que se rompen tres huevos? Lo mismo ocurre con el espíritu griego. Es posible que la clase de relaciones comerciales con el mundo que permitía la Grecia geográfica sean una condición necesaria para obtener una inteligencia tan versátil. Pero si eso fuera una condición suficiente, ¿por qué los fenicios no superaron a los griegos en inteligencia? Ningún entorno geográfico puede producir un tipo determinado de mente. Sólo puede pro-

mover y alimentar ciertos tipos fortuitamente producidos, y frustrar otros. Una vez más, su función es meramente selectiva y sólo determina el resultado por la vía de destruir todo aquello que es positivamente incompatible. Un entorno ártico es incompatible con unos habitantes carentes de todo hábito de previsión; pero si los habitantes de una región de este tipo acompañan su tendencia al ahorro con un espíritu pacífico como el de los esquimales o con un espíritu belicoso como los noruegos es accidental desde el punto de vista del clima. Los evolucionistas no deberían olvidar que todos tenemos cinco dedos —a pesar de que cuatro o seis hubieran servido igual de bien— sólo porque el primer vertebrado superior a los peces tuvo *casualmente* ese número de dedos. El prodigioso éxito de éste al fundar un linaje propio se debió a alguna cualidad enteramente distinta —no sabemos cuál—, pero los inesenciales cinco dedos entraron dentro del paquete y fueron preservados hasta nuestros días. Y lo mismo puede decirse de casi todas las peculiaridades sociales. Cuál de ellas entrará en el paquete de las pocas cualidades que el entorno impone necesariamente depende de los accidentes fisiológicos que se den a nivel individual. El Sr. Allen promete demostrar su tesis en detalle con los ejemplos de China, India, Inglaterra, Roma, etc. Me atrevo a predecir sin ningún género de duda que no hará con estos ejemplos nada más de lo que ha hecho con el de Grecia. Se presentará en la escena después de producidos los hechos y demostrará que la cualidad desarrollada por cada raza, muy naturalmente, no era incompatible con su entorno. Pero no logrará demostrar que la forma particular de compatibilidad desarrollada en cada caso era la única posible.

Los naturalistas saben muy bien hasta qué punto son indeterminadas las armonías entre la fauna y su entorno. Un animal puede mejorar sus opciones de subsistencia de diversos modos: adoptando un medio acuático, arbóreo o subterráneo; volviéndose pequeño y rápido, o grande y corpulento; desarrollando espinas, cuernos, baba o veneno; siendo más tímido o

más combativo; más astuto o más fértil; más gregario o más solitario; así como de muchas otras formas. Y cualquiera de ellas puede valerle en entornos muy distintos.

Los lectores del Sr. A. R. Wallace recordarán las sorprendentes ilustraciones de esta idea en *Archipiélago malayo*:

> Borneo se parece mucho a Nueva Guinea, no sólo por su gran tamaño y por la ausencia de volcanes, sino por su variedad de estructuras geológicas, su uniformidad climática y por el aspecto general de la vegetación selvática que viste su superficie. Las Molucas se contraponen a las Filipinas por su estructura volcánica, por su extrema fertilidad, por sus exuberantes selvas y por sus frecuentes terremotos; Bali, junto con el extremo oriental de Java, tiene un clima casi tan seco y un suelo casi tan árido como el de Timor. Y sin embargo, cuando comparamos las producciones animales de estos grupos de islas que se dirían cortados según el mismo patrón, que están sometidos al mismo clima y bañados por los mismos océanos, encontramos el mayor de los contrastes. En ningún lugar se ve contradicha de forma más palpable la antigua doctrina de que las diferencias o las similitudes entre las distintas formas de vida que habitan diversos lugares se deben a las correspondientes diferencias o similitudes físicas entre los lugares mismos. Borneo y Nueva Guinea, tan parecidos físicamente como puedan serlo dos territorios distintos, son tan diversos zoológicamente como apartados están los polos entre sí; mientras que Australia, con sus vientos secos, sus llanuras abiertas y sus desiertos pedregosos, así como su clima templado, produce pájaros y cuadrúpedos estrechamente emparentados con los que habitan las cálidas y exuberantes selvas que visten las llanuras y las montañas de Nueva Guinea.

Tenemos aquí entornos físico-geográficos similares que armonizan con vidas animales muy diversas, y vidas animales similares que armonizan con entornos geográficos muy diver-

sos. Un escritor de gran talento, E. Gryzanowski, recurre en el *North American Review** a los ejemplos de Cerdeña y Córcega para apoyar con mucha fuerza esta misma tesis. Según dice:

> Estas dos islas hermanas, situadas en el centro mismo del Mediterráneo, casi a la misma distancia de los tres centros de la civilización latina y neolatina, fácilmente accesible para fenicios, griegos y sarracenos, con una línea costera de más de mil millas, dotadas de obvias y tentadoras ventajas, y que ocultan riquezas agrícolas y minerales aún desconocidas, han permanecido relegadas, desatendidas y a todas luces descuidadas durante los treinta siglos de la historia europea. [...] Estas islas poseen dialectos, pero no lengua; registros de batallas, pero no historia. Tienen costumbres, pero no leyes, *vendetta*, pero no justicia; tienen necesidades y riquezas, pero no comercio; madera y puertos, pero no navegación; tienen leyendas, pero no poesía, belleza, pero no arte; y hace veinte años aún podía decirse que tenían universidades, pero no estudiantes. [...] Que Cerdeña, con su barbarie emocional y pintoresca, no haya producido un solo artista, es casi tan extraño como su barbarie misma. [...] Cerca del corazón de la civilización europea, situadas en el punto exacto que un geógrafo señalaría *a priori* como el lugar más favorable para el desarrollo material e intelectual, comercial y político, estas extrañas islas hermanas han dormido un sueño secular, como si fueran *nudos* en la caja de resonancia de la historia.

El autor procede a comparar Cerdeña y Sicilia con cierto detalle. Todas las ventajas materiales están a favor de Cerdeña, «y la población sarda, siendo de origen más mezclado que la

* Vol. cxiii, p. 318 (octubre de 1871). (N. del a.).

raza inglesa, justificaría expectativas harto más elevadas que la de Sicilia». Y sin embargo la historia pasada de Sicilia ha sido brillante en extremo, y su comercio es hoy floreciente. El Dr. Gryzanowski tiene su propia teoría acerca del torpor histórico de estas islas tan favorecidas. Piensa que se estancaron porque nunca alcanzaron la autonomía política, al ser siempre propiedad de alguna potencia europea. No disputaré la teoría; pero sí preguntaré ¿por qué no la lograron?, y responderé inmediatamente: simplemente porque no vieron nacer individuos con la capacidad y el patriotismo suficientes para inflamar a sus compatriotas de orgullo nacional, ambición y sed de independencia. La materia de la que están hechos los corsos y los sardos es probablemente tan buena como la de cualquiera de sus vecinos. Pero la mejor madera no arderá si no se le acerca una tea, y parece que las teas adecuadas no estaban disponibles.*

---

* Soy muy consciente de que buena parte de lo que sigue (aunque nada de lo que precede) parece cruzar la línea roja marcada por el Sr. Galton, cuyas laboriosas investigaciones en el origen hereditario del genio me merecen el mayor de los respetos. El Sr. Galton se inclina a pensar que el genio, tanto del intelecto como de la pasión, está destinado a expresarse con independencia de las oportunidades externas, y que en cualquier raza dada deberán nacer un número igual de genios de cada grado posible en cualquier periodo igual de tiempo; una raza subordinada no puede engendrar un gran número de genios de primera categoría, etc. Sospecho que el Sr Galton consideraría que las suposiciones que me dispongo a hacer —que los grandes hombres se agrupan fortuitamente en una época dada y la hacen grande, igual que se hallan fortuitamente ausentes en ciertas épocas y lugares, como Cerdeña, Boston en nuestros días, etc.)— están radicalmente viciadas. No me parece, sin embargo, que el Sr. Galton haga justicia a la enorme complejidad de las condiciones que determinan la grandeza *efectiva*, así como a la posibilidad de que las medias fisiológicas de producción queden enmascaradas durante largos periodos, ya sea por la muerte accidental de los genios durante la infancia o por el hecho de que los genios particulares que han nacido no encuentren tareas adecuadas a ellos. Dudo de la verdad de su tesis de que el genio *intelectual*, igual que el asesinato, "hará su aparición". Es cierto que ciertos tipos son imposibles de reprimir. Es difícil imaginar a un Voltaire, un Shelley o un Carlyle llevando una vida anodina y vegetativa en ninguna época. Pero tomemos el caso del propio Sr. Galton, o el de su primo el Sr. Darwin y el del Sr. Spencer: nada es más concebible para mí que la idea de que en otra época los tres podrían haber muerto "con toda la música dentro", conocidos sólo por sus amigos como personas dotadas de un juicio y un carácter fuertes y originales. Lo que les ha puesto en el camino

En todas partes aparecen grandes hombres de forma esporádica. Pero para que toda una comunidad se ponga a vibrar con una vida intensa y activa, es preciso que aparezcan muchos genios y en rápida sucesión. Por eso las grandes épocas son tan raras, y por eso es tan misterioso el florecimiento repentino de Grecia, de la Roma temprana o del Renacimiento. Los golpes deben sucederse tan deprisa que impidan el enfriamiento de la comunidad en los intervalos. Cuando así sucede, la masa de la nación se vuelve incandescente y puede seguir brillando por pura inercia mucho después de que hayan desaparecido los originadores del movimiento interno. A menudo se expresa sorpresa ante el hecho de que estas mareas altas de la humanidad no sólo llenen a las personas de una vida más intensa, sino que los genios individuales parezcan tan excepcionalmente abundantes mientras duran. Este misterio es casi tan profundo como el viejo enigma de por qué los grandes ríos fluyen junto a las grandes ciudades. Es cierto que las grandes fermentaciones públicas despiertan y acogen a muchos genios que en épocas más adormecidas no habrían tenido ocasión de manifestarse. Pero antes que eso debe darse una concurrencia excepcional de genios en un mismo lugar para que dicha fermentación comience. La improbabilidad de dicha concurrencia es mucho mayor que la improbabilidad de la aparición de ningún genio

---

de la grandeza efectiva no es más que el accidente de haber encontrado una tarea lo suficientemente vasta, brillante y adecuada como para producir la convergencia de todas sus pasiones y capacidades. No veo razón por la cual, en caso de que no hubieran tropezado con sus respectivas aficiones en periodos propicios de su vida, tuvieran que haber dado necesariamente con otras aficiones y alcanzado igual grandeza. Su caso me parece equiparable al de los Washingtons, los Cromwells y los Grants, que simplemente estuvieron a la altura de su tiempo. Pero más allá de estas falacias, me inclino fuertemente a pensar que cuando se trata de genios trascendentes su escaso número hará muy difícil que encajen en ningún sistema de promedios. En otras palabras, pueden aparecer dos o tres en conjunción, del mismo modo que dos o tres bolas consecutivas pueden dar casi en el centro de la diana. Si consideramos épocas más amplias y un mayor número de lanzamientos, los grandes genios y los buenos tiros estarán en conjunto más disgregados. (N. del a.).

particular; de ahí la rareza de estos periodos y el aire de excepcionalidad que tienen siempre.

Es una quimera, en consecuencia, hablar de las "leyes de la historia" como si fueran algo inevitable que sólo espera a ser descubierto por la ciencia, y cuyas consecuencias son predecibles para cualquiera pero no alterables o evitables por nadie. Incluso la leyes de la física son condicionales y están plagadas de *sies*. El físico no dice: "El agua hervirá en cualquier caso"; sólo dice que hervirá si se enciende un fuego bajo ella. Del mismo modo, cualquier estudiante de sociología puede predecir que *si* un genio de un cierto tipo muestra el camino, sin duda la sociedad lo seguirá. Tal vez se hubiera podido predecir hace tiempo con toda certeza que tanto Italia como Alemania alcanzarían una unidad estable si alguien lograra poner en marcha el proceso. Nadie podría haber predicho, sin embargo, que el *modus operandi* consistiría en cada caso en la subordinación a un Estado dominante en lugar de una federación, porque ningún historiador podría haber calculado los accidentes de nacimiento y de fortuna que otorgaron posiciones de autoridad en el mismo momento a tres individuos tan peculiares como Napoleón III, Bismarck y Cavour. Lo mismo puede decirse de nuestra política. En estos momentos no hay duda de que el movimiento de los independientes, los reformadores o como queramos llamarlos saldrá adelante. Pero si va a lograrlo por la vía de convertir el partido republicano a sus fines, o por la vía de establecer un nuevo partido sobre las ruinas de las dos facciones actuales, es algo que el historiador no puede decir. No cabe duda de que el movimiento de reforma avanzaría más en un año con un líder personal idóneo que en diez años sin ningún líder, como ocurre ahora. Si surgiera un gran ciudadano, dotado de todos los dones cívicos, que se convirtiera en su candidato, ¿quién puede dudar de que nos llevaría a la victoria? Pero tal como están las cosas, nosotros, su entorno, que suspiramos por su llegada y estaríamos encanta-

dos de acogerle y preservarle en caso de que apareciera, no podemos apenas movernos en su ausencia, como tampoco hacer nada para que aparezca.*

Para concluir: cuando la perspectiva evolutiva de la historia niega la importancia vital de la iniciativa individual, se convierte en una concepción completamente vaga y acientífica, una recaída del determinismo científico moderno en el más antiguo fatalismo oriental. La lección que cabe extraer del análisis precedente (a pesar de la hipótesis completamente determinista de la que hemos partido) es una de las apelaciones más estimulantes posibles a la energía del individuo. Aun cuando se trate de cambios que en ningún caso podrán frenar completamente, se ha demostrado que una resistencia enconada por parte de los conservadores y de los reaccionarios está justificada y es efectiva. Tal resistencia retrasa el movimiento; lo desvía un poco gracias a las concesiones que obtiene; influye en su impulso resultante, compuesto de su inercia propia y de la velocidad de sus adversarios; y ejerce en todo momento, en pocas palabras, una presión lateral que ciertamente no logrará que dé la vuelta en redondo, pero que lo lleva hasta una meta situada mucho más a la izquierda o a la derecha de la que habría alcanzado si hubiera seguido su trayectoria propia.

Paso ahora al último apartado de mi tema, la función del entorno en la evolución mental. Después de todo lo dicho, seré bastante conciso. En este terreno más que en ningún otro, parece que la verdad debería estar más cerca de las escuelas que convierten la mente en algo pasivamente plástico y el entorno en el productor activo de la forma y del orden de sus

* Desde que se redactó este artículo, el presidente Cleveland ha cubierto hasta cierto punto esta necesidad. ¿Pero quién puede dudar de que si éste tuviera ciertas cualidades que por el momento no ha mostrado, su influencia habría sido aun más decisiva? (1896). (N. del a.).

concepciones; es decir, de las escuelas que consideran que todo el progreso mental debe ser el resultado de una serie de cambios adaptativos, en el sentido ya definido de la palabra. Todos sabemos qué parte tan importante de nuestro mobiliario mental está formada por experiencias puramente recordadas, no fruto del razonamiento. A esta parte pertenece toda la esfera de nuestros hábitos y asociaciones por contigüidad. Más aún, hay razones para pensar que el orden de las "relaciones externas" experimentadas por el individuo podría determinar por sí solo el orden que sigue la mente al advertir y extraer los caracteres generales implícitos en dichas relaciones.* Es más, que los placeres y los beneficios derivables de ciertas partes del entorno, así como los perjuicios y los daños infligidos por otras, podrían determinar la dirección de nuestro interés y de nuestra atención, y por lo tanto los puntos donde se acumularán inicialmente las experiencias mentales. Parece pues como si no quedara margen para otro factor que no fuera éste; como si la distinción que antes ha resultado tan útil entre la "variación espontánea", como productora de formas modificadas, y el entorno, como su preservador y su destructor, no fuera aplicable al caso del progreso mental; como si, en una palabra, ya no valiera el paralelismo con el darwinismo y Spencer pudiera estar cerca de la verdad con su formulación de la ley fundamental de la inteligencia, según la cual «la cohesión entre estados psíquicos es proporcional a la frecuencia con que se ha repetido a lo largo de la experiencia la relación correspondiente entre los fenómenos externos».**

---

* Es decir, si un cierto carácter general se repitiera rápidamente en nuestra experiencia exterior en compañía un cierto número de concomitantes fuertemente contrastados, será abstraído antes que si sus asociados son invariables o monótonos. (N. del a.).

** *Principles of Psychology*, i. 460. Véase también pp. 463, 464, 500. En la página 408 la ley es formulada del siguiente modo: la *persistencia* de la conexión en la conciencia está en proporción con la *persistencia* de la conexión exterior. El Sr. Spencer trabaja en general con la ley de la frecuencia. Ambas leyes, desde mi punto de vista, son falsas; pero el Sr. Spencer no debería creerlas sinónimas. (N. del a.).

Pero a pesar de todos estos hechos, afirmo sin ningún género de dudas que la distinción darwiniana se aplica también a este caso. Sostengo que los hechos en cuestión proceden de los estratos inferiores de la mente, por decirlo así: de la esfera de sus funciones menos evolucionadas, de la región de la inteligencia que el hombre posee en común con los animales. Y puedo mostrar fácilmente que en todo el espectro de los departamentos mentales superiores, los más característicamente humanos, la ley de Spencer se ve violada a cada paso; y que las nuevas concepciones, emociones y tendencias activas que surgen como resultado de la evolución lo hacen originalmente en forma de imágenes azarosas, caprichos e instancias accidentales de variación espontánea en la actividad funcional del inmensamente inestable cerebro humano, las cuales son después confirmadas o refutadas, adoptadas o rechazadas, preservadas o destruidas, en pocas palabras seleccionadas por entorno exterior, del mismo modo que selecciona las variaciones morfológicas y sociales análogamente derivadas de accidentes moleculares.

Todo el mundo sabe que las inteligencias humanas más simples son muy literales. Son esclavas del hábito, repiten aquello que se les ha enseñado sin introducir ninguna variación; son áridas, prosaicas y prácticas en sus observaciones; carecen de humor, como no sea el humor vulgar y físico que disfruta con las gamberradas; dan el mundo por supuesto; y su único don capaz de despertar a veces nuestra admiración es la lealtad y la honestidad. Pero incluso esta lealtad parece tener algo de inorgánico, y recuerda más las inmutables propiedades de un fragmento de materia inanimada que la tenacidad de una voluntad humana capaz de adoptar opciones alternativas. Cuando descendemos al nivel de los animales, todas estas peculiaridades se ven intensificadas. Ningún lector de Schopenhauer puede olvidar sus frecuentes alusiones al *trockener ernst* de los perros y los caballos, ni a su *ehrlichkeit*.* Y nadie

* En alemán, "seriedad" y "sinceridad" respectivamente. (N. del t.).

que se fije en su comportamiento puede dejar de percibir con toda claridad el carácter fatalmente literal de las escasas, simples y rutinarias operaciones de sus mentes.

Pero fijémonos en cambio en las mentes de orden superior, ¡qué diferencia! En lugar de pensamientos acerca de cosas concretas que se suceden pacientemente de acuerdo con el camino trillado de las sugestiones habituales, encontramos los saltos y las transiciones más abruptas de una idea a otra, las más etéreas abstracciones y discriminaciones, las más inesperadas combinaciones de elementos, las más sutiles analogías; en una palabra, parece que hayamos entrado repentinamente en un caldero de ideas en ebullición, donde todo se remueve y borbotea en un estado de desconcertante actividad, donde las sociedades se forman o se rompen en un instante, donde la rutina es desconocida y lo inesperado parece ser la única ley. Los destellos tendrán un carácter u otro en función de la idiosincrasia de cada individuo. Serán ocurrencias ingeniosas y humorísticas; serán fogonazos de poesía y elocuencia; serán construcciones de ficciones dramáticas o de ingenios mecánicos, abstracciones lógicas o filosóficas, proyectos de negocios o hipótesis científicas preñadas de ingentes cantidades de consecuencias experimentales; serán sonidos musicales o imágenes de gran expresividad o belleza plástica. Pero sean cuales sean las diferencias entre ellos, todas coinciden en algo: que su génesis es repentina y como si dijéramos espontánea. En otras palabras, las mismas premisas no llevarían a la misma conclusión en la mente de otro individuo; aunque, una vez que se presenta la conclusión a otro individuo, éste puede aceptarla y disfrutarla, y envidiar la brillantez de quien supo verla por primera vez.

Debemos principalmente al profesor Jevons[54] el mérito de haber insistido* acerca de la relación que existe entre el genio descubridor y el número de estas nociones y conjeturas azaro-

---

* En sus *Principles of Science*, capítulos xi, xii, xxvi. (N. del a.).

sas que visitan la mente del investigador. Ser fértil en hipótesis es el primer requisito, y el siguiente es estar dispuesto a abandonarlas en el momento en que la experiencia los contradice. El método baconiano de contrastar tablas de casos puede ser útil en ciertos momentos. Pero confiar en que la mera confrontación mental de ciertas series de hechos baste para que *cualquier* cerebro conciba la ley subyacente a ellas tiene tanto sentido como esperar que el bloque de notas del químico escriba por sí mismo el nombre del cuerpo analizado, o que una tabla de datos meteorológicos se traduzca por sí misma en una predicción de probabilidades futuras. La concepción de la ley es una variación espontánea en el sentido más estricto del término. Surge en un cerebro y no en otro, porque la inestabilidad de tal cerebro es tal que se empuja y se distrae a sí misma en aquella dirección particular. Pero lo más importante es que las buenas y las malas ocurrencias, las hipótesis triunfales y las pretensiones absurdas, se hallan en el mismo plano en cuanto a su origen. La absurda *Física* de Aristóteles y su inmortal *Lógica* surgen de una misma fuente: las fuerzas responsables de la producción de una lo son también de la otra. Puedo estar paseando por la calle y pensando en el cielo azul o en el agradable clima primaveral, y de repente sonreír por alguna ocurrencia grotesca o tener una intuición que resuelve un viejo problema irresuelto, que en aquel momento se hallaba muy lejos de mis pensamientos. Ambas nociones surgen de la misma reserva interior, la reserva de un cerebro donde la reproducción de imágenes de acuerdo con su persistencia o su frecuencia externa ha dejado desde hace tiempo de ser la ley dominante. Pero una vez engendrado el pensamiento, puede encontrar o no la consagración del acuerdo con las relaciones exteriores. La vana pretensión muere y es olvidada casi inmediatamente. La hipótesis científica despierta en mí un deseo febril de verificación. Leo, escribo, experimento, consulto a expertos. Todo corrobora mi idea, que una vez publicada en

un libro pasa de comentario en comentario y de boca en boca hasta que al final no hay duda de que he sido elevado al Panteón de los grandes adivinadores de las leyes de la naturaleza. El entorno *preserva* una concepción que fue incapaz de *producir* en ningún cerebro menos idiosincrásico que el mío.

Ahora bien, los saltos espontáneos de los cerebros en momentos particulares y que dan como resultado ideas y combinaciones particulares, van acompañados a su vez de una inclinación igualmente espontánea pero permanente en ciertas direcciones determinadas. La tendencia humorística es muy reconocible en ciertas personas; lo mismo puede decirse de la tendencia sentimental. El tono personal de cada mente, que la vuelve más receptiva a ciertas clases de experiencia, más atenta a ciertas impresiones, más abierta a ciertas razones, es también el resultado de aquella invisible e inimaginable interacción de fuerzas que se da en el interior del sistema nervioso y que determina, con independencia del entorno, la peculiar aptitud del cerebro para funcionar de un cierto modo. Y también aquí hay selección. Los productos de una mente de inclinación estética pueden gustar o disgustar a la comunidad. Si adoptamos a Wordsworth, desarrollamos actitudes serenas y poco sentimentales. Si nos dejamos fascinar por Schopenhauer, aprendemos a recrearnos en la congoja. La tendencia adoptada se convierte a su vez en un fermento para la comunidad, el cual altera su tono general. Tal alteración puede suponer un beneficio o una desgracia, pues constituye (*pace* el Sr. Allen) una diferenciación surgida del interior, que debe someterse a la prueba del poder selectivo del entorno. El civilizado Languedoc, que adoptó el tono de sus pensadores, poetas, príncipes y teólogos, cayó víctima de su brutal entorno católico en la cruzada albigense. Tras adoptar en 1792 el tono de sus St. Justs y sus Marats, Francia emprendió su larga carrera de inestables relaciones exteriores. Tras adoptar en 1806 el tono de sus Humboldts y sus Steins, Prusia demostró en 1872 estar "en sintonía" perfecta con su entorno.

El Sr. Spencer, en uno de los capítulos más extraños de su *Psicología*,* trata de mostrar el orden necesario que sigue el desarrollo de las concepciones en la raza humana. Según Spencer, no es posible que se desarrolle ninguna concepción abstracta hasta que las experiencias externas hayan alcanzado un cierto grado de heterogeneidad, definición, coherencia y demás.

> Así, la creencia en un orden inmutable, la creencia en la ley, [...] es una creencia de la que el hombre primitivo es totalmente incapaz. [...] Las experiencias que recibe le proporcionan escasos datos que le ayuden a formarse el concepto de uniformidad, ya sea en las cosas o en las relaciones. [...] Las impresiones diarias que recibe le transmiten tal idea en pocas ocasiones y de forma muy imperfecta. La mayoría de los objetos que le rodean — árboles, piedras, montañas, cuerpos de agua, nubes y demás— difieren ampliamente entre sí, [...] y pocos se aproximan lo bastante a una similitud completa como para dificultar la distinción. Incluso entre animales de la misma especie [...] raramente ocurre que se presenten en las mismas actitudes, ya sea vivos o muertos. [...] Sólo a través del desarrollo gradual de las artes [...] pueden producirse experiencias frecuentes de líneas rectas perfectas que admitan una completa aposición; experiencias que impliquen percepciones de igualdad y desigualdad. Más desprovista aún está la vida salvaje de experiencias capaces de generar el concepto de uniformidad en la sucesión. Las secuencias que se observan cotidianamente no parecen en absoluto uniformes: la diferencia es un rasgo mucho más notorio en todas ellas. [...] En consecuencia, si contemplamos la vida humana primitiva en su conjunto, vemos que tiende a generar la idea de la multiformidad más que de la uniformidad de

* Parte VIII, cap. III. (N. del a.).

> las secuencias. [...] Sólo en la medida en que la práctica de las artes desarrolla la idea de *medida* puede hacerse más explícita la conciencia de la uniformidad. [...] Las mismas condiciones generadas por el avance de la civilización que hacen posible la noción de uniformidad, hacen posible también la noción de *exactitud*. [...] Por ello el hombre primitivo tiene escasas experiencias que cultiven la conciencia de lo que llamamos la *verdad*. La relación que guarda todo esto con la conciencia cultivada por la práctica de las artes puede verse incluso en el lenguaje. Hablamos de una superficie llana tanto como de una verdad llana.* La exactitud define aquello en que consiste la perfección cuando se trata de un encaje mecánico, igual como lo hace el acuerdo perfecto entre los resultados en el caso del cálculo.

Toda la carga argumentativa del libro del Sr. Spencer se dirige a mostrar el carácter fatal del proceso en virtud del cual la mente, a la que supone pasiva, es moldeada por su experiencia de las "relaciones exteriores". En el capítulo que acabamos de citar, la vara de medir, la balanza, el cronómetro y otras máquinas e instrumentos pasan a formar parte de las "relaciones" externas a la mente. Y sin duda lo son, una vez que han sido manufacturadas; pero sólo en virtud del poder de preservación del entorno humano. Y originalmente todas estas cosas y las demás instituciones eran destellos de genio en una mente individual, de la que el entorno exterior no mostraba el menor signo. Una vez adoptadas por la raza y sumadas a su herencia cultural, constituyen otras tantas instigaciones a nuevos genios para que lleven a cabo nuevos inventos y descubrimientos; y así sigue la rueda del progreso. Pero eliminen ustedes a los genios o alteren sus idiosincrasias: ¿qué uniformidades crecientes va a mostrar el entorno? Desafiamos al Sr. Spencer o a cualquier otra persona a responder.

---

* En inglés, la expresión era "a true surface" (una superficie verdadera) y "a true statement" (una afirmación verdadera). (N. del t.).

La verdad pura y simple es que la "filosofía" de la evolución (en cuanto distinta de la información especial de la que disponemos acerca de ciertos casos particulares de cambio) es un credo metafísico y nada más. Es un humor contemplativo, una actitud emocional, más que un sistema de pensamiento: una actitud tan vieja como el mundo y que ninguna refutación de tal o cual encarnación suya (como la filosofía spenceriana) hará desaparecer; se trata de la actitud del panteísmo fatalista, basado en la intuición del Uno que es, ha sido y será para siempre, y que constituye la matriz de la que proceden todas las cosas. Lejos de nosotros toda intención de hablar a la ligera acerca de una forma de mirar al mundo tan vetusta y poderosa como ésta. Lo que actualmente llamamos descubrimientos científicos no tuvieron nada que ver con su nacimiento, ni es fácil imaginar que vayan a darle nunca su *quietus*, no importa cuán lógicamente incompatibles con su espíritu sean las distinciones fenoménicas últimas que vaya acumulando la ciencia. Dicha actitud puede reírse de las distinciones fenoménicas en las que se basa la ciencia, pues extrae su aliento vital de una región —superior o inferior, eso no importa— que es cuando menos totalmente distinta de aquella que habita la ciencia. Sin embargo, por más que el crítico no pueda demostrar la falsedad de este credo metafísico, puede al menos elevar su voz en protesta contra su adopción de ropajes "científicos". Pienso que todos los que han tenido la paciencia de seguirme hasta aquí estarán de acuerdo en que la "filosofía" spenceriana del progreso social e intelectual es un anacronismo obsoleto, que nos remite a un tipo de pensamiento pre-darwiniano, del mismo modo que la filosofía spenceriana de la "Fuerza", al borrar todas las distinciones entre energía actual y potencial, inercia, trabajo, fuerza, masa, etc., que con tanto trabajo han desarrollado los físicos, nos lleva de vuelta a la época pre-galileana.

La importancia de los individuos

El artículo precedente acerca de *Los grandes hombres*, etc., suscitó dos réplicas: una del Sr. Grant Allen, titulada "La génesis del genio", en *Atlantic Monthly*, vol. xlvii, p. 371; la otra titulada "La sociología y el culto al héroe", por el Sr. John Fiske,[55] *ibidem*, p. 75. El artículo que sigue es una respuesta al artículo del Sr. Allen. Fue rechazado en su momento por *Atlantic*, pero vio la luz en *Open Court* en agosto de 1890. Se incluye aquí como un suplemento natural del artículo precedente, sobre el que arroja cierta luz.

El desprecio del Sr. Allen por el culto al héroe se basa en consideraciones muy simples. Los grandes hombres de una nación, dice, no son sino leves desviaciones del nivel general. El héroe no es más que una combinación singular de las cualidades ordinarias de su raza. Las insignificantes diferencias introducidas por Platón, Aristóteles o Zenón en las mentes griegas ordinarias no son nada en comparación con las vastas diferencias que existen entre cualquier mente griega y cualquier mente egipcia o china. En una filosofía de la historia podemos ignorar enteramente tales diferencias, del mismo modo que al calcular el impulso de una locomotora ignoramos el impulso extra que aporta un pedazo de carbón de más calidad. Lo que añade cada hombre no es más que una fracción infinitesimal en comparación con lo que éste extrae de sus padres o indirectamente de sus demás antepasados. Y puesto que el héroe recibe tanto más del pasado de lo que puede ofrecer al futuro, es preciso que la filosofía se ocupe del pasado. El problema del sociólogo consis-

te en determinar la génesis del hombre medio; los hombres extraordinarios y sus producciones pueden ser simplemente ignorados por él, como variaciones demasiado triviales para merecer una investigación en profundidad.

No querría desmerecer la incomparable cordialidad polémica del Sr. Allen, y puesto a ser tan conciliador como me sea posible, no entraré a considerar los hechos que aporta ni trataré de magnificar el abismo que separa a un Aristóteles, a un Goethe o a un Napoleón del nivel medio de sus tribus respectivas. Sea la brecha tan pequeña como piensa el Sr. Allen. Sólo objetaré a su idea de que la mera *magnitud* de una diferencia puede decidir si una diferencia merece o no ser objeto de estudio filosófico. Es muy cierto que los detalles se pierden cuando se adopta una perspectiva de conjunto; pero también la perspectiva de conjunto se pierde cuando nos fijamos en los detalles. ¿Cuál es el punto de vista correcto para la mirada filosófica? La naturaleza no da respuesta alguna, pues ambos puntos de vista son igual de reales y por lo tanto igual de naturales; ninguna realidad natural *per se* destaca por encima de otra. Los acentos, los primeros y los segundos planos, no existen más que para la atención interesada del observador; y si la pequeña diferencia entre el genio y su tribu es lo que más me interesa a mí, mientras que la gran diferencia entre una tribu y otra tribu es lo que interesa al Sr. Allen, nuestra controversia no se resolverá hasta que una filosofía completa, capaz de dar cuenta imparcialmente de todas las diferencias, dé cuenta de la posición de ambos.

Una vez oí decir a un carpintero iletrado que conozco: «Hay muy poca diferencia entre un hombre y otro; pero la poca que hay, *es muy importante*». Me parece que esta distinción va al corazón del asunto. El filósofo no ha de ocuparse únicamente de la magnitud de la diferencia, sino también del lugar que ocupa y de su naturaleza. Una pulgada es bien poca cosa, pero todos conocemos el proverbio acerca de lo que es

una pulgada en la nariz de un hombre. En sus ataques contra el culto a héroes, los Sres. Allen y Spencer piensan únicamente en la magnitud de la pulgada; yo, que participo del culto a los héroes, me fijo en su posición y en su función.

Existe una ley acerca de la cual pocos hombres parecen haber reflexionado. Es la siguiente: entre todas las diferencias que existen, las únicas que nos interesan de verdad son *las que no damos por supuestas*. No nos causa ningún entusiasmo saber que nuestro amigo tiene dos manos y la capacidad de hablar, y que es capaz de practicar las virtudes humanas más corrientes; y nuestra decepción porque nuestro perro vaya a cuatro patas y no logre comprender lo que decimos es escasa también. No esperamos más de éste último, ni nada menos del primero, de modo que obtenemos justo aquello que esperábamos y nos damos por satisfechos. Nunca pensamos en relacionarnos con nuestro perro a base de discursos filosóficos, ni tampoco con nuestro amigo a base de rascarle la cabeza y lanzarle pedazos de pan para que los atrape al vuelo. Pero si el perro o el hombre se sitúan por encima o por debajo del estándar esperado, generan en nosotros la más viva emoción. Nunca nos cansamos de elogiar los vicios o las genialidades de nuestro hermano; no consagramos un solo pensamiento a su condición bípeda o a la ausencia de pelo en su piel. Podemos sentirnos transportados por *lo que* dice; que sea capaz de decir cosas nos deja fríos. La razón es que sus virtudes, sus vicios y sus declaraciones podrían ser las contrarias, y permanecer dentro del marco de variaciones posibles en nuestra tribu, mientras que en ningún caso puede perder sus atributos zoológicamente humanos. Existe pues una zona de inseguridad en los asuntos humanos, y en ella reside todo el interés dramático; el resto pertenece a la maquinaria muerta del escenario. Ésta es la zona formativa, la parte que todavía no está inscrita en el estándar de la raza, la parte que todavía no es típica, hereditaria y constante en la comunidad social de referencia. Es como

la capa blanda que hay debajo de la corteza del árbol, donde tiene lugar todo el crecimiento del año. La vida ha abandonado el interior del poderoso tronco, que se yergue inerte y pertenece prácticamente al mundo inorgánico. Capas y capas de perfecciones humanas me separan de los habitantes del África central que persiguieron a Stanley con gritos de "¡carne, carne!" Esta vasta diferencia debería llamarme mucho más la atención, de acuerdo con el principio del Sr. Allen, que la insignificante diferencia que existe entre dos pájaros de plumas tan parecidas como el Sr. Allen y yo mismo. Pero nunca me he sentido orgulloso de que la visión de un transeúnte no despertara en mí apetencias caníbales, y en cambio confesaré que me sentiré muy orgulloso de mí mismo si no aparezco públicamente como inferior al Sr. Allen en el curso de este importante debate. La distancia intelectual que existe entre mis alumnos más brillantes y más mediocres es infinitamente más importante para mí como profesor que la diferencia que existe entre estos últimos y los anfibios: de hecho, nunca había pensado en tal diferencia hasta este momento. ¿Acaso dirá seriamente el Sr. Allen que todo es la misma vanidad humana, que tanto da una cosa como otra?

Para un vedda, las diferencias entre dos literatos blancos parecen sin duda nimias: las mismas ropas, las mismas gafas, la misma disposición inofensiva, el mismo hábito de garabatear sobre el papel y examinar libros, etc. "Son sólo dos tipos blancos", dirá el vedda, "sin diferencias perceptibles". Pero ¡qué gran diferencia existe para los literatos mismos! ¡Piense el Sr. Allen en la posibilidad de que nuestras filosofías respectivas se confundieran por el mero hecho de que ambas están impresas en las mismas revistas y son indistinguibles para un vedda! La mera idea nos pone los pelos de punta.

Sin embargo, cuando se trata de juzgar la historia el Sr. Allen prefiere adoptar de forma deliberada el punto de vista del vedda, y contemplar las cosas imparcialmente y *en gros*, en

lugar de examinarlas a pequeña escala. Es bien cierto que de ambos modos pueden verse un gran número de cosas y de diferencias. ¿Pero cuáles son las importantes desde el punto de vista humano, cuáles son las más merecedoras de nuestro interés, las grandes o las pequeñas? La respuesta a esta pregunta marca toda la diferencia entre los adoradores de héroes y los sociólogos. Como dije al comienzo, no es más que una diferencia de acento; y lo único que puedo hacer es ofrecer mis razones personales para poner el acento donde lo pongo.

La zona a la que pertenecen tanto las diferencias individuales como las "tendencias" sociales a las que —según reconocimiento compartido— dichas diferencias dan pie, es la zona de los procesos formativos, el anillo dinámico de incertidumbre palpitante, la línea donde se encuentran pasado y futuro. Es el teatro de todas las cosas que no damos por supuestas, el escenario del drama de la vida; y por pequeño que sea, es lo bastante amplio para acoger todo el abanico de las pasiones humanas. La esfera de la media estadística de una raza, no importa lo amplia que pueda ser, es por el contrario una cosa muerta y estática, una posesión ya alcanzada, respecto a la cual ha desaparecido toda inseguridad. Igual que el tronco de un árbol, se ha ido construyendo a partir de sucesivos endurecimientos de las zonas activas. El presente en movimiento en el que vivimos, con sus problemas y sus pasiones, sus rivalidades individuales, sus victorias y sus derrotas, pronto dará paso a actores frescos y a un nuevo guión, tras dejar un pequeño depósito en la masa estática de la mayoría. Y aunque fuera cierto, como predice el Sr. Spencer, que cada nueva zona de crecimiento será fatalmente más estrecha que sus predecesoras; aunque fuera cierto que en el definitivo salón de té del Elíseo de los *Data of Ethics*, todo el espacio de los conflictos humanos estará ocupado por asuntos como el de si los huevos deben romperse por la parte ancha o por la estrecha; incluso para esa generación empobrecida y debilitada de la humani-

dad, *spatio aetatis defessa vetusto*:* ¡qué serio será el asunto! Habrá batallas y derrotas, gloria para los victoriosos y deshonra para los derrotados, igual que en los valientes días del pasado, pues el corazón humano se seguirá retirando de todo lo que tenga ya asegurado, y concentrará toda su pasión en las evanescentes posibilidades que todavía oscilan en la balanza del destino.

¿Acaso podría estar equivocado este instinto? ¿Acaso no percibimos aquí las diferencias entre razas *en proceso de formación*, y obtenemos el único atisbo que nos será dado obtener de sus factores activos, cuya acción diferenciadora determina por acumulación las distancias entre corredores? ¿Qué extraña inversión del procedimiento científico practica el Sr. Allen cuando nos enseña a ignorar los elementos y atender sólo a los resultados agregados? Muy al contrario, sostengo que precisamente porque el anillo activo, sea cual sea su magnitud, *es elemental*, el estudio de sus condiciones (por más "inmediatas" que sean) constituye el asunto más elevado que puede abordar el filósofo social. Si las variaciones individuales determinan sus altibajos y sus momentos cruciales de triunfo ante el peligro, si determinan todas sus vueltas y revueltas, como admiten tanto el Sr. Allen como el Sr. Fiske, ¡Dios confunda a quienes quieran vetarnos el estudio de tales variaciones en beneficio del estudio de las medias estadísticas! Al contrario, insistamos en las variaciones individuales y en su importancia; busquemos a nuestros héroes en la historia, entremos en comunión con sus almas amigas —imaginemos tan intensamente como podamos las diferencias que introdujeron sus personalidades en este mundo, mientras su superficie era aún plástica en sus manos, y las posibilidades que convirtieron en imposibles—, para fortalecer e inspirar de este

* "Postrado por la venerable extensión de la vida": Lucrecio, *De Rerum Natura*, II.1174. (N. del t.)

modo la fuerza creativa que pueda haber en el alma de cada uno de nosotros.*

Ésta es la justificación de fondo del culto a los héroes, y el hecho de que los "sociólogos" no la tomen en serio constituye la eterna excusa para la indiferencia popular ante sus leyes generales y sus medias estadísticas. Tal vez la diferencia entre una América rescatada por un Washington y otra rescatada por un "Jenkins" sea "pequeña", como dice el Sr. Allen, pero es una diferencia "importante", en palabras de mi amigo el carpintero. Algún genio organizador debía surgir de la revolución francesa; pero ¿qué francés afirmará que ha sido un accidente sin consecuencias que dicho genio tuviera la idiosincrasia peculiar de un Bonaparte? ¿Qué animal, ya sea doméstico o salvaje, considerará un asunto de escasa relevancia que apenas haya sobrevivido una sola palabra de comprensión hacia ellos en las enseñanzas de Jesús de Nazareth?

Las preferencias de las criaturas sentientes son las que *crean* la importancia relativa de los temas. Aquí abajo, ellas son las legisladoras absolutas e inapelables. Y yo por mi parte no puedo sino ver el más pernicioso e inmoral de los fatalismos en las declaraciones de la escuela sociológica contemporánea acerca de las medias estadísticas y las leyes generales y las tendencias predeterminadas, así como en su sistemática infravaloración de la importancia de las diferencias individuales. Supongamos que el destino nos depara un cierto equilibrio social último: ¿cuál será, el que prefieren ustedes, o el que prefiero yo? Esa es la cuestión de las cuestiones, y es una cuestión que ningún estudio de medias estadísticas puede resolver.

---

* El libro de J.G. Tarde (en sí mismo una obra de genio), *Les Lois de l'imitation. étude sociologique* (2me Edition, Paris, Alcan, 1895), es el mejor comentario posible de este texto (la "invención" y la "imitación" son para este autor los dos únicos factores del cambio social). (N. del a.).

Sobre algunos hegelianismos*

Estamos siendo testigos de un fenómeno singular en la filosofía inglesa y americana. El hegelianismo, tan difunto en su suelo natal que no creo que pueda contarse ya un solo discípulo de la escuela entre los *privatdocenten* y entre los profesores más jóvenes de Alemania, y cuyos portavoces de más edad comienzan a desaparecer del escenario, ha encontrado entre nosotros a un grupo de propagandistas tan celosos y competentes que debe reconocerse realmente como una de las influencias más poderosas del momento en las esferas superiores del pensamiento. Y no cabe duda de que, como movimiento de reacción contra el tradicional empirismo británico, la influencia hegeliana representa una expansión y una liberación, y cumple por lo tanto una cierta función. Pero no debería ganarse por ello una indulgencia ciega de nuestra parte. La filosofía de Hegel mezcla auténticas montañas de corrupción con sus escasos méritos, y ahora que se ha convertido en casi oficial debe estar dispuesta a defenderse a sí misma tanto como a atacar a otros. Lo que me anima a emprender esta escaramuza —que espero vaya pronto seguida por una andanada más potente de algún otro pensador— no es la esperanza de convertir a algún filósofo independiente, sino la mera aspiración de mostrarle a algún discípulo joven que *hay* otro punto de vista en filosofía.

El punto de vista que pretendo exponer quedará más claro si comienzo con algunas observaciones preparatorias acerca de los motivos y las dificultades de la filosofía en general.

---

* Reimpreso de *Mind*, abril de 1882. (N. del a.).

A grandes rasgos, podría decirse que el impulso principal de la actividad filosófica consiste en mostrar que lo real es idéntico a lo ideal. La concepción atómica y mecánica del mundo es tan ideal desde el punto de vista de algunas de nuestras facultades como pueda serlo el teleológico desde el punto de vista de otras. Dentro del reino de cada ideal podemos comenzar por cualquier parte y deambular libremente desde allí, dejando que cada término nos lleve al contiguo y que cada miembro llame al siguiente, para gran solaz de nuestra razón en tan agradable actividad. Allí donde las partes de una concepción parecen ligadas por una profunda afinidad, allí donde el todo se define de un modo congruente con nuestras capacidades de reacción, ver equivale a aprobar y a comprender.

Buena parte de lo real parece seguir a primera vista una ley distinta. Como ha dicho Hegel, parece como si las partes nos hubieran sido disparadas con una pistola. Cada una se afirma a sí misma como un hecho simple y en bruto, no requerido por los demás, los cuales, hasta donde podemos reconocer, podrían formar incluso un sistema mejor sin ella. Arbitraria, extraña, accidentada, discontinua: esos son algunos de los adjetivos con los que estamos tentados de definirla. Y sin embargo surge constantemente desde su fondo una idealidad parcial que mantiene viva nuestra aspiración a que el todo pueda ser algún día integrado en una forma ideal. No sólo se prestan los materiales a la manipulación estética bajo ciertas circunstancias, sino que por debajo de sus peores discontinuidades existen tres grandes continuos en los cuales el ideal de la razón ha sido ya alcanzado para todos nosotros. Me refiero a los continuos de la memoria o de la conciencia personal, el tiempo y el espacio. En estas tres grandes matrices de todo cuanto conocemos nos sentimos absolutamente en casa. Las cosas que hallamos frente a nosotros son múltiples, y sin embargo una; cada una es ella misma, y sin embargo todas encajan entre sí; reina la continuidad, sin que se pierda la individualidad.

Consideremos por ejemplo el espacio. Se trata sin duda de una unidad. Ninguna fuerza puede romperlo, dañarlo o desgarrarlo de ningún modo. No tiene articulaciones por las que introducir el cuchillo, pues el espacio penetra al cuchillo sin que éste le produzca el menor corte. Traten ustedes de hacer un agujero en el espacio aniquilando una pulgada de él. Algo tendrá que atravesarlo para poder hacer el agujero. ¿Pero qué puede pasar a través del espacio que no sea a su vez espacial?

Pero a pesar de ser el paradigma de la unidad, el espacio contiene una infinita variedad de partes, sin que haya por ello ninguna contradicción entre la unidad y la variedad, pues se dan en diferentes respectos. La unidad es el todo, la multiplicidad son las partes. Cada parte es una unidad a su vez, pero sólo en cuanto una fracción; y las partes se hallan una junto a otra en perfecta yuxtaposición, formando la imagen misma de la paz y de la no-contradicción. El espacio que hay entre dos puntos a la vez los une y los divide, del mismo modo que la barra de una mancuerna a la vez une y separa las dos pesas. Pero la unión y la separación no se dan *secundum idem*: los separa al mantenerlos fuera del espacio que hay entre ellos, los une al mantenerlos fuera del espacio que hay más allá de ellos; no hay pues inconsistencia alguna en su doble función. Sólo podría haber contradicción en el espacio si una parte tratara de expulsar a otra de su posición; pero esa absurda noción se disuelve en el intento mismo de concebirla, y no plantea pues ningún problema para la mente.* Más allá de las partes que vemos o concebimos en cualquier momento dado existen otras partes; pero lo que hay más allá es homogéneo con lo que

* Hay dos modos de superar la aparente contradicción entre la infinitud del espacio y el hecho de que esté íntegramente dado y terminado. El más simple es el idealismo, que consiste en distinguir entre el espacio en cuanto actual y el espacio en cuanto potencial. Para el idealismo, el espacio sólo existe en la medida en que está representado; pero todos los espacios actualmente representados son finitos; sólo los espacios potencialmente representables son infinitos. (N. del a.).

queda comprendido por ello, y obedece a la misma ley; de modo que ninguna sorpresa, ninguna extrañeza puede surgir nunca de la matriz del espacio.

Así pues, nuestra inteligencia mantiene una relación absolutamente íntima con el espacio; es la racionalidad y la transparencia encarnada. Lo mismo puede decirse del yo y del tiempo. Pero si los pasamos por alto en nombre de la simplicidad, podemos decir que cuando deseamos un conocimiento racional del mundo nuestro deseo está guiado por el estándar que establece nuestro conocimiento del espacio.* ¿Es realmente imposible exorcizar las rupturas, los saltos, la extrañeza subsistente en las cosas, hasta dejarlas tan unificadas como el espacio que llenan? Si tal pudiera hacerse, el reino del cielo filosófico estaría al alcance de la mano.

Pero tan pronto como nos fijamos en las cualidades materiales del ser, encontramos que esa continuidad se rompe por todos lados. Comienza una temible montaña rusa. Incluso si simplificamos el mundo hasta reducirlo a su esqueleto mecánico —los átomos y sus movimientos— la discontinuidad es más que notable. Las leyes que gobiernan las colisiones o los efectos de la distancia sobre la atracción y la repulsión parecen dis-

---

* No es sólo por motivos de simplicidad que seleccionamos el espacio como paradigma del continuo racional. El espacio determina las relaciones entre los elementos que entran en él de forma bastante más compleja que el tiempo; y de una forma mucho más rígida que el yo. Con esta última cláusula me refiero a que si las cosas están en el espacio, deben conformarse a la geometría; mientras que formar parte de un yo no implica conformidad con ninguna lógica u otra forma de racionalidad. Bajo las alas protectoras de un yo, la sinrazón encuentra un refugio tan seguro como cualquier otro tipo de contenido. Uno no puede menos que respetar la devoción por el yo que manifiestan algunos de los hegelianos en lengua inglesa. Pero al mismo tiempo uno no puede menos que temer que la monótona contemplación de un principio tan árido como el puro yo formal (el cual, aun siendo una condición esencial de la existencia de un mundo de experiencia organizada, debe sin embargo extraer su propio *carácter* de los datos empíricos sobre los que lanza su red, en lugar de dárselo él a ellos), uno no puede sino temer, digo, que la religión del yo trascendental, igual que todas las religiones de "la única cosa necesaria", termine por esterilizar y ocluir las mentes de sus creyentes. (N. del a.).

tribuciones arbitrarias de los datos. Los átomos mismos son otros tantos hechos independientes, la existencia de cualquiera de los cuales no parece implicar en absoluto la existencia de los demás. No hemos eliminado la discontinuidad, sólo la hemos hecho más menuda. Y para introducir ese pequeño grado de racionalidad en el universo hemos tenido que liquidar buena parte de su contenido. Esas cualidades secundarias que hemos extirpado de la realidad y arrojado a la papelera llamada "ilusión subjetiva" siguen siendo hechos *como tales*, y es preciso racionalizarlos de algún modo.

Pero cuando más lejos nos encontramos de nuestra meta es al tratar con los hechos considerados puramente subjetivos. Ya no contamos con el refugio seguro de distinguir entre la "realidad" y las apariencias. Siendo los hechos del pensamiento los únicos hechos, las diferencias de pensamiento se convierten en las únicas diferencias y las identidades de pensamiento en las únicas identidades. Dos pensamientos que parecen diferentes son diferentes para toda la eternidad. No podemos decir ya que el calor y la luz se reconcilian en ningún *tertium quid*, como por ejemplo el movimiento ondulatorio. Pues el movimiento es el movimiento, la luz es la luz, el calor es calor, y la discontinuidad que existe entre ellos es tan absoluta como la existencia de cada uno. Forman parte, junto con todos los demás atributos y cosas que concebimos, del reino de las ideas inmutables de Platón. Ninguna de ellas remite *per se* a otra, ni la engendra, ni constituye su "verdad", ni la crea, ni mantiene ningún otro tipo de comunidad interna con ella, excepto en la medida en que ambas pueden ser comparadas por un yo y juzgadas más o menos distintas, o más o menos parecidas, según los casos. El mundo de las cualidades es un mundo de cosas casi enteramente discontinuas *inter se*. Cada una dice tan sólo, "soy lo que soy", y cada una lo dice por su cuenta y de forma absolutamente monótona. Las continuidades de las que *participan*, según la expresión de Platón: el yo, el espacio y el tiem-

po, son en la mayoría de los casos los únicos puntos de unión que existen entre ellas.

Cabría pensar que la mera "participación" basta para contradecir la discontinuidad. Si el blanco debe participar del espacio, el calor del tiempo y así sucesivamente: ¿acaso la blancura y el espacio, el calor y el tiempo no remiten el uno al otro o contribuyen a crearse mutuamente?

Sí; es preciso admitir algunos emparejamientos *a priori*. Éstos son los axiomas: no puede haber una sensación que no ocupe una cierta cantidad de espacio y de tiempo; no puede haber movimiento sin algo que se mueva; no puede haber pensamiento sin objeto; no puede haber tiempo sin un tiempo previo; etc. Pero estos emparejamientos son limitados en número y sólo se dan entre géneros muy amplios de conceptos, lo cual deja en buena medida indeterminadas las especificaciones de dichos géneros. Qué sensación llenará *este* momento, qué substancia ejecutará *este* movimiento, qué cualidades se combinarán en *este* ser, son preguntas que están tan lejos de ser respondidas como si los axiomas metafísicos no hubieran existido jamás.

La existencia de tales síntesis sólo sirve para mitigar levemente los saltos que experimentamos a cada momento cuando examinamos los hechos del mundo. Por todas partes hay variables indeterminadas, sujetas únicamente a unas pocas leyes vagas y generales, independientes por otro lado en todo lo demás: tal parece ser la verdad.

Hay también otro sentido en que lo ideal y lo real están tan alejados que toda conjunción entre ellos parece una vana esperanza. Sin duda sería ideal poder comer el pastel y conservarlo al mismo tiempo, perder nuestra alma y salvarla, disfrutar de los privilegios físicos del egoísmo y del lujo moral del altruismo. Pero la realidad sólo nos ofrece estos términos en forma de alternativas mutuamente excluyentes, de las que sólo una puede ser verdadera cada vez; de modo que debemos ele-

gir, y matar la otra posibilidad con la elección. La tensión es total: "¡O lo uno o lo otro!" Cuando apuesto cien dólares a un cierto acontecimiento, hay un momento en el que soy cien dólares más rico o más pobre, sin que haya existido ningún estadio intermedio; igualmente, mi duda entre viajar a Portland o a Nueva York no me hace salir de Cambridge en una dirección resultante de la composición de ambos movimientos, digamos que hacia Albany, sino que en un momento dado da como resultado la conjunción plena de la realidad con una de las alternativas, y la imposibilidad igualmente plena de la otra; del mismo modo, las alegrías del soltero han desaparecido totalmente de la esfera del ser para el hombre casado, que debe cuadrar sus cuentas a partir de entonces con algo distinto de ellas pero que es lo bastante bueno como para olvidarlas; del mismo modo, la vida descuidada e irresponsable, la vida de "desabrocharse después de la cena y dormir sobre los bancos por la tarde",* son estrellas que se han apagado en el camino de quien pretende seriamente ser un moralista. Las transiciones son abruptas, absolutas, disparadas auténticamente con una pistola; pues aunque son muchas las posibilidades que se plantean, las pocas que resultan escogidas lo son en toda su abrupta integridad.

Así pues, ¿debemos pensar que el mundo que llena el espacio y el tiempo no puede ofrecernos nada tan elevado y perfecto como el espacio y el tiempo en sí mismos? ¿Acaso toda la unidad que pueda haber en el mundo deriva principalmente del hecho de hallarse *en* el espacio y el tiempo, de "participar" en ellos? ¿Acaso no hay ninguna perspectiva sobre el mundo que permita anticipar los hechos, saber a partir de algunas de sus partes acerca de otras que todavía no han llegado? ¿O acaso hay posibilidades lógicamente indeterminadas que

* Shakespeare, *Enrique IV*, Acto 1 Escena 2: «unbuttoning after supper and sleeping upon benches in the afternoon». (N. del t.).

excluyen la existencia de todo equivalente de un acontecimiento más allá del acontecimiento mismo? ¿Acaso no podemos obtener ninguna garantía anticipada de que no habrá nada extraño en aquello que nos espera? En suma, ¿acaso no hay sustituto para la vida más allá de la vida misma, en toda su agotadora extensión y amplitud y densidad?

La respuesta negativa a todas estas preguntas resulta perfectamente asumible desde un modesto sentido común. Para esta forma de pensar, la idea de "participar" tiene un significado real y profundo. Quien participa de una cosa disfruta de una parte de ella, entra en contacto con la cosa y con los demás copartícipes. Pero no aspira a nada más que eso. Su participación no niega en absoluto la cosa, ni tampoco la participación de los demás; tampoco impide que él mismo esté dotado de posibilidades privadas y reservadas, enteramente independientes de los demás participantes y que no queden absorbidas por su participación. ¿Por qué no podría ser el mundo una suerte de banquete republicano como el que acabo de describir, donde cada una de las cualidades del ser respetara la sagrada personalidad de las demás, y sin embargo estuvieran todas sentadas a la mesa común del espacio y del tiempo?

Esta forma de ver las cosas tiene muchas probabilidades de ser cierta en mi opinión. Existe una cierta coherencia entre las cosas, pero el acto de cohesión misma impone pocas condiciones y deja el resto de sus cualificaciones indeterminadas. Las tres primeras notas de una melodía permiten muchos finales, todos ellos melodiosos, pero la melodía no tiene nombre hasta que ha llegado a un final en particular; del mismo modo, las partes actualmente conocidas del universo pueden permitir muchos complementos ideales. Pero los hechos son distintos de sus complementos, de modo que el conocimiento de los unos no supone el conocimiento de los otros, salvo en lo relativo a los elementos mínimos necesarios de los que todos deben participar para poder darse conjuntamente. Pues si un acto de

conocimiento pudiera contemplar desde un solo punto la perspectiva completa, con la consiguiente abolición de todas las meras posibilidades, ¿por qué debería existir alguna otra cosa aparte de este acto? ¿Por qué duplicarlo con el tedioso despliegue, palmo a palmo, de dicha realidad prefabricada? No parece que pueda haber ninguna respuesta a esta pregunta. Por un lado, si estipulamos una comunidad meramente parcial de poderes parcialmente independientes, resulta obvio que ninguna parte puede controlar el conjunto, sino que cada detalle debe llegar y darse actualmente antes de que pueda decirse que está determinado en un sentido especial. En esto consiste la perspectiva moral sobre las cosas, la perspectiva que atribuye a los demás poderes la misma libertad que se atribuye a sí misma: no la ridícula "libertad para hacer lo correcto", que puesta en mi boca sólo significa la libertad para hacer lo que *yo* pienso que es correcto, sino la libertad para hacer lo que *ellos* piensan que es correcto, o bien lo que piensan que es incorrecto. Después de todo, ¿acaso deben rendir cuentas ante mí los rincones más remotos del universo? ¿Qué insaciable presunción y lujuria de despotismo intelectual podría hacer que me arrogara el derecho a conocer sus secretos y a tocar desde mi trono filosófico la única música a la que habrán de marcar el paso, como si hubiera sido ungido por Dios? ¿Acaso no es un don el mero hecho de conocerlos, y no un derecho? ¿Y acaso puede darse antes de que ellos mismos se hayan dado? ¡Los *datos* son *dones*, algo por lo que debemos estar agradecidos! Es un don que podamos acercarnos siquiera con las cosas y alterar nuestras acciones para encontrarnos con ellas, gracias al tiempo y al espacio que éstas comparten con nuestras mentes.

Hay ciertos "límites reglados" para todas las cosas, que éstas deben respetar o atenerse a las consecuencias. Los "hechos" son los límites del conocimiento humano, impuestos sobre él, no por él.

Sin embargo, para una mente como la de Hegel todo este parloteo pusilánime resulta simplemente despreciable. ¡Límites que no podemos superar! ¡Datos! ¡Hechos que dicen "todos quietos, hasta que nos demos"! Por Dios, esto es intolerable; el filósofo no quiere tener ningún trato con un mundo así. Debe ser todo o nada. Si el mundo no puede ser racional en mis términos, es decir, en los términos de una rendición incondicional, me niego a aceptar que sea racional en ninguna medida. Es pura incoherencia, un caos, un nuliverso a cuyas inconsistentes instrucciones no tengo intención de plegarme. ¡Pero no!, el mundo no es así. El mundo es el mundo de la filosofía: un bloque unitario al que basta con hincar el diente en una parte cualquiera para que todo lo demás caiga inevitablemente en las hambrientas fauces teóricas y se convierta en su alimento. No existirá nada más que las necesidades y las imposibilidades creadas por ella; no habrá más libertad que la libertad de cumplir su voluntad; lo ideal y lo actual habrán de ser uno: ni lo ideal ni yo mismo como portavoz suyo nos daremos por satisfechos con menos que eso.

El insolente afán de dominación, la clase de ὕβρις* que atrae la venganza de los dioses es generalmente reconocida como un vicio tanto en los asuntos temporales como en los espirituales. Un Bonaparte o un Felipe II son calificados de monstruos. Pero cuando un *intelecto* es lo bastante insaciable como para declarar que toda existencia debe doblar su rodilla ante sus exigencias, no llamamos monstruo a su propietario, sino profeta filosófico. ¿No podría ser que nos equivocáramos en esto? ¿Acaso alguna de nuestras funciones está eximida del riesgo común a todas ellas de caer en el exceso? Y si todo lo demás debe contentarse con la parte que le toca en el universo, ¿por qué la facultad teórica habría de cabalgar sin contemplaciones sobre la totalidad?

---

* En griego «hybris»: desmesura. (N. del t.).

Confieso que no veo ninguna razón *a priori* para conceder esta excepción. Quien aspire a ella deberá ser juzgado por las consecuencias de sus actos y por nada más. Dejemos pues que Hegel ponga su pretensión cara a cara con el universo, y veamos cómo lo hace para encajarlos entre sí.

De entrada, el universo se niega totalmente a permitir que su viaje esté exento de saltos. El tiempo, el espacio y su yo son continuos; también los grados de calor, los tonos de luz y color y unas pocas cosas más que se dan en forma seriada; y ciertamente hay que echar sal a las patatas y azúcar a los arándanos, al menos para el gusto de alguien que sepa lo que son la sal y el azúcar. Pero en conjunto nada suaviza el choque que supone para su inteligencia pasar de una cualidad del ser a otra. La luz no es el calor, el calor no es la luz; y a quien concibe uno de ellos no le es dado el otro hasta que efectivamente se da. El ser real se suma a cualquier concepto o se retira de él a su capricho, sin pedirle permiso a quien lo concibe. Vanamente levantará sus manos Hegel en desesperada imprecación; y puesto que no está dispuesto a aceptar nada que no sea el todo, debe renunciar incluso a la parte que podría conservar y decir que la naturaleza de las cosas es de una opacidad y una incoherencia *absolutas*.

¡Pero escucha! ¿Qué maravilloso rumor llega hasta sus oídos? ¿No podría ser la incoherencia misma la clase de coherencia que necesita? ¿Acaso no es la opacidad una forma peculiar de transparencia? ¿Acaso no es el salto una vía de paso? ¿Acaso no es la fricción una forma de lubricación? ¿Acaso no es el vacío una plenitud? ...una extraña forma de plenitud sin duda, pero una plenitud al fin. ¿Por qué buscar un pegamento que una todas las cosas cuando el único pegamento que se necesita es su propia disgregación? Sólo hace falta que la propia negación que parecía desintegrar el universo sea el mortero que lo mantenga unido, y problema resuelto. El carácter paradójico de la idea no podía menos que satisfacer a una

mente que resultaba monstruosa incluso en su Alemania natal, donde el exceso mental es endémico. Richard, apenas contenido un momento, vuelve por sus fueros. Salta sobre la silla de montar y a partir de este momento su carrera es la de un bandido filosófico: una sucesión de ultrajes a la castidad del pensamiento.

¿Y acaso no podemos simpatizar nosotros también en alguna medida con este entusiasmo? La vieja receta de tomar el toro por los cuernos tiene muchas aplicaciones. Un mal aceptado con franqueza pierde buena parte de su punta y todo su terror. Los estoicos tenían una forma fácil y barata de tratar con el mal. *Llama* bienes a tus males, decían los estoicos; niégate a *llamar* por su nombre a las bendiciones perdidas; y serás feliz. Lo mismo ocurre con lo ininteligible: no hay más que llamarlo un instrumento de la inteligibilidad, ¿y qué más se puede pedir? Hay incluso una excusa más legítima que ésta. El exceso que caracteriza a los hechos de la vida en relación con nuestras fórmulas ofrece una tentación constante de abandonar todo intento de decir algo adecuado acerca de ellas y refugiarnos en un torrente salvaje de palabras, el cual no es otra cosa que una confesión de nuestra impotencia ante su inefabilidad. Así, el barón Bunsen le escribe a su esposa: «Nada es cercano sino la lejanía; nada es verdadero sino lo más elevado; nada es creíble sino lo inconcebible; nada es tan real como lo imposible; nada es claro sino lo más profundo; nada es tan visible como lo invisible; y no hay vida si no es a través de la muerte». La expresión clásica de estos momentos extáticos es el *credo quia impossibile*. La originalidad de Hegel reside en haber convertido este estado de ánimo en permanente y sagrado, y en haberle otorgado el derecho a imponerse a todos los demás, no como un baño místico y un refugio para el sentimiento cuando la razón se cansa de sus responsabilidades intelectuales (¡gracias a Dios, ese baño está siempre a punto!), sino como la forma misma de la responsabilidad intelectual.

Y ahora, tras esta larga introducción, permítanme que describa algunas de las aplicaciones que propone Hegel para su descubrimiento. Su sistema parece una trampa para ratones, en la que una vez que has cruzado la puerta estás perdido. La única forma de estar seguro es no entrar. Los hegelianos han untado la puerta, por decirlo así, con una serie de consideraciones tan plausibles en su formulación abstracta que nos empujan de forma irresistible y casi inconsciente a cruzar el arco fatal. No hace falta beber el océano entero para saber que está salado; tampoco hace falta diseccionar un sistema entero una vez que el crítico ha logrado demostrar que sus premisas están podridas. Me limitaré pues a analizar algunas de las tesis que más cautivan a los neófitos; y supondré que si éstas se vienen abajo, lo mismo sucederá con el sistema que sostienen.

Antes que nada, Hegel debe renunciar completamente a los trapicheos de las participaciones que tanto desprecia. No puede decir en un lugar que la contradicción es el pegamento y en otro que es la identidad; eso se queda demasiado en una media tinta. La contradicción ha de ser un pegamento universal, y debe extraer sus credenciales de la demostración de su presencia latente en casos en los cuales supuestamente sólo había continuidad. Será preciso pues mostrar la contradicción oculta en las relaciones de un yo con sus objetos, de un tiempo con otro tiempo, de un lugar con otro lugar, de una causa con su efecto, de una cosa con sus propiedades y en especial de las partes con los todos. Una vez demostrado que la contradicción se oculta en el corazón mismo de la coherencia y la continuidad, no puede sostenerse ya que sea fatal para éstas sino que deberemos verla como el disolvente universal, o mejor dicho no hará falta ya ningún disolvente. "Disolver" las cosas en una identidad era el sueño de escuelas más primitivas y groseras. Hegel demostrará que la diferencia misma entre las cosas es su identidad, y que toda distancia entre ellas queda

abolida en el acto mismo de distanciamiento, en virtud del cual unas caen en brazos de otras.

De entrada debe decirse que resulta más bien extraño que un filósofo convencido de que el mundo es absolutamente racional, o en otras palabras, de que puede ser absolutamente comprendido, recurra a un principio (la identidad de los contrarios) que desafía toda comprensión y que de hecho le obliga a usar la palabra "comprender" en tono despectivo siempre que aparece en sus páginas. Tomemos el caso del espacio que usamos antes. Cuando un hombre vulgar mira al espacio, no cree que haya nada que conocer en éste más allá de lo que ve; ninguna maquinaria oculta, ningún secreto, nada que no sean partes dispuestas una al lado de otra y conformando entre todas un todo estático. Su intelecto está satisfecho con la aceptación del espacio como un género último dentro de lo dado. Pero Hegel le grita: "¡Estúpido! ¿Acaso no ves que es un nido de incompatibilidades? ¿No se contradicen de forma patente la unidad de su totalidad y la diversidad de sus partes? ¿No une las cosas tanto como las divide, y su propio ser depende de esta extraña e irreconciliable actividad? La dinámica oculta de la auto-contradicción es la que produce incesantemente esa apariencia estática que engaña a tus sentidos."

Pero si el hombre preguntara cómo es *posible* que la contradicción haga todas estas cosas y cómo funciona tal dinámica, Hegel sólo puede replicar mostrándole el espacio mismo y diciendo: "*Así*". En otras palabras, en lugar de ofrecer un principio explicativo más inteligible que la cosa explicada, dicho principio es absolutamente ininteligible en sí mismo y debe recurrir a su supuesto producto para demostrar su propia existencia. El sistema consiste pues en explicar *notum per ignotum*, en exigir que el *explicans* extraiga sus credenciales del *explicand* y en crear paradojas e imposibilidades allí donde no parecía haber ninguna: sin duda un extraño candidato al honor de máximo racionalizador del mundo.

La esencia del sistema hegeliano reside en el principio de la contradicción de lo idéntico y la identidad de lo contradictorio. Pero lo que más contribuye a convencer de este principio a los neófitos es su combinación con otro principio, en absoluto característico del sistema elaborado por este autor, y que a falta de mejor nombre podríamos llamar el "principio de totalidad". Este principio afirma que no puedes comprender adecuadamente una parte hasta que conoces el todo del que es parte. Tal como escribe Aristóteles, y Hegel cita con gran satisfacción, una mano amputada no es siquiera una mano. Y tal como dice Tennyson:

> Pequeña flor, si sólo pudieras comprender
> Lo que eres, con la raíz y todo, y de todo en todo,
> Yo podría comprender qué es Dios y el hombre.*

Obviamente, no lo sabemos todo *acerca* de una cosa hasta que hayamos comprendido todas las relaciones, inmediatas o remotas, en las que entra o puede entrar dicha cosa.

Y obviamente, para alcanzar un conocimiento tan exhaustivo de una cosa se requiere un conocimiento de todas las demás cosas, actuales y potenciales, cercanas y remotas; de modo que es justo decir que sólo la omnisciencia puede conocer completamente cualquier cosa tal como es. En la medida en que se halla inmersa en un mundo de relaciones, es preciso conocer dicho mundo para conocer plenamente la cosa. Esta doctrina es por supuesto parte integral del empirismo, y parte integral del sentido común. ¿No han sabido siempre los hombres buenos subordinar la fugacidad del momento a la perspectiva general de la vida? ¿No se han vuelto siempre más desapasionados cuanto más han ampliado su horizonte de visión?

---

* «Little flower—but if you could understand/ What you are, root and all, and all in all,/ I should know what God and man is.» (N. del t.).

¿Y no estaba su actitud suficientemente legitimada por la "ley de la participación", que se requiere nada menos que una ley de la identidad de los contrarios para darle mayor proyección? ¡Qué idea más absurda!

La interpretación humeana de la causalidad es una buena ilustración del uso que puede dar el empirismo al principio de totalidad. Llamamos a algo una causa; pero al mismo tiempo negamos que su efecto sea sustancialmente idéntico a ella o esté contenido en ella en ninguna forma latente. No podemos decir pues en qué consiste su causalidad hasta que se ha producido su efecto. Es por lo tanto el efecto, es decir, algo que se encuentra más allá de la cosa, lo que da su ser a la cosa en cuanto causa. El humeanismo afirma pues que su causalidad es algo adventicio y no algo dado de forma necesaria cuando sus demás atributos están presentes. Generalizando esta idea, el empirismo afirma que debemos distinguir siempre entre el ser intrínseco de una cosa y sus relaciones, y dentro de éstas entre aquellas que son esenciales para conocerla en alguna medida y aquellas que podemos llamar adventicias. La cosa en su presencia actual dentro de un mundo dado está allí con *todas* sus relaciones; para conocerla tal como existe *allí*, es preciso conocerlas también, y tanto la cosa como sus relaciones forman un hecho único para toda conciencia lo bastante vasta como para abarcar ese mundo como una unidad. ¿Pero qué constituye esta singularidad fáctica, esta unidad? El empirismo dice: nada más que las matrices de relaciones en las que se encuentran imbricados los distintos ítems del mundo, a saber, el tiempo, el espacio y la mente cognoscente. Y afirma que si algunos de los ítems fueran significativamente distintos de como son y los demás se mantuvieran iguales, seguiría siendo un mundo unitario hasta donde nosotros podemos reconocer, a condición de que cada ítem fuera un objeto para la conciencia y ocupara un punto determinado en el espacio y en el tiempo. Todas las relaciones adventicias se verían alteradas en dicho

mundo, junto con las naturalezas intrínsecas y los lugares ocupados por los seres entre los que se dan; pero el "principio de totalidad" en el conocimiento no se vería alterado en absoluto.

Sin embargo, el hegelianismo niega dogmáticamente que nada de esto sea posible. En primer lugar, dice que no hay naturalezas intrínsecas susceptibles de cambiar; en segundo lugar, dice que no hay relaciones adventicias. Cuando se han expuesto las relaciones de lo que llamamos una cosa, no queda ningún *caput mortuum* intrínseco a la cosa, ninguna "naturaleza". La cosa se agota totalmente en sus relaciones; los "ítems" del mundo no son sino *nexos* de relaciones con otros *nexos* de relaciones; y todas las relaciones son necesarias. La unidad del mundo no tiene nada que ver con ninguna "matriz". La matriz y los ítems constituyen entre todos una unidad, simplemente porque en verdad cada una *es* todas las demás. La prueba reside en el principio *hegeliano* de totalidad, según el cual si se postulara una sola de las partes, todas las demás *emanarían* de ella hasta reproducir de forma infalible el todo. El *modus operandi* de esta emanación trae consigo la asociación del principio de totalidad con el principio de identidad de los contrarios, la cual es responsable como he dicho de que los neófitos en la filosofía de Hegel se sientan tan impelidos a aceptar este último principio. Postular *un solo* ítem es negar el resto; negarlos es ya referirse a ellos; referirse a ellos supone al menos comenzar a traerlos a escena; y comenzar es en la plenitud de los tiempos terminar.

Si llamamos a esto monismo, Hegel exclama inmediatamente: ¡En absoluto! Decir simplemente que cualquier ítem es el resto del universo es tan falso y unilateral como decir que es simplemente él mismo. Es ambas cosas y ninguna; y sólo podemos ganarnos el derecho de afirmar que es, a condición de que no dejemos de afirmar a su vez y en todo momento que no es. Se cumple así que la verdad se niega a dejarse expresar en ningún juicio o proposición simple. El mundo se presenta como

un monismo *y* como un pluralismo, exactamente igual que en nuestra propia exposición introductoria.

Sin embargo, el problema que nos impide unir nuestras manos a las de Hegel bajo esta aparente fórmula de hermandad es que nosotros distinguimos o tratamos de distinguir aquellos respectos en los que el mundo es uno de aquellos respectos en los que el mundo es múltiple, mientras que esta clase de distinciones son lo que más abomina Hegel. El lector decidirá qué procedimiento presta mejor servicio a su razón. Por lo que a mí respecta, la vieja fórmula del pluralismo empirista según la cual el mundo no puede ser descrito por ninguna proposición única se vuelve menos y no más inteligible cuando añado: "¡y sin embargo las diferentes proposiciones que la expresan son una sola!" La unidad de las proposiciones es la unidad de la mente que las concibe. Cualquiera que insista en que su diversidad es también una unidad en algún sentido sólo puede hacerlo por amor a la obscuridad y a la mistificación en sí mismas.

Siempre que nos encontramos con una contradicción entre realidades, decía Herbart, quiere decir que hemos dejado de establecer una distinción real. El método soberano de Hegel de acumular tantas contradicciones como sea posible se basa en el rechazo sistemático a establecer ninguna distinción. Hegel parte de lo que es verdadero de un cierto término *secundum quid*, lo da como verdadero de ese mismo término *simpliciter*, para luego aplicarlo a este mismo término, por supuesto, *secundum aliud*.* Encontramos un buen ejemplo de este procedimiento en la primera tríada. Esta tríada muestra que la mutabilidad del mundo real se debe al hecho de que el ser se niega constantemente a sí mismo; es decir, que el mismo acto

---

* En latín, *secundum quid* significa "en un respecto", *secundum aliud* "en otro respecto", *simpliciter* "en ningún respecto", es decir, "simplemente". (N. del t.).

en virtud del cual algo *es* determina a su vez que *no es*, lo niega y lo suprime; el incontenible torrente de la vida, sobre el que tanta retórica se ha vertido, hunde pues sus raíces en una necesidad ineluctable que finalmente se ha revelado a nuestra razón lógica. La idea de un ser que tropieza constantemente con sus propios pies y que está obligado a cambiar para seguir existiendo es un símbolo muy expresivo de la realidad, y es probablemente una de las tesis que contribuyen a producir en los jóvenes lectores la impresión de que el sistema debe contener una verdad profunda.

Pero veamos cómo procede el razonamiento. Se empieza por asumir que el ser puro, *secundum quid*, carece de determinaciones. En este respecto coincide con lo que no es nada. En consecuencia, *simpliciter*, no es nada; en cualquier circunstancia en que lo encontremos, el ser no es nada; en consecuencia, aun coronado por toda clase de determinaciones, o *secundum aliud*, sigue sin ser nada, y *hebt sich auf*.*

Es como si dijéramos: a un Hombre sin ropas podría llamársele "el desnudo". En consecuencia, el hombre *simpliciter* es el desnudo; finalmente, un hombre que lleve puestos el sombrero, los zapatos y el abrigo sigue siendo el desnudo.

Sin duda, tanto en éste como en cualquier otro ejemplo del mismo tipo cabe insistir en que la conclusión es estrictamente verdadera, por más cómica que parezca. El hombre no hubiera inventado jamás la ropa si no hubiera estado desnudo de entrada. El mero hecho de hallarse vestido demuestra su desnudez esencial. Y lo mismo puede decirse en general: la forma de cualquier juicio, consistente en la adición de un predicado a un sujeto, demuestra que el sujeto ha sido concebido sin el predicado y por lo tanto, en virtud de una metáfora algo forzada, que es la negación del predicado. ¡Magnífico! No entremos a discutirlo. Pero no debemos pasar por alto una cosa. Nuestro

* En alemán: se supera. (N. del t.).

juicio ha creado ahora a un nuevo sujeto, el desnudo-vestido, y todas las proposiciones que se refieran a éste deben ser juzgadas por sus propios méritos; pues aquellas proposiciones que eran verdaderas del viejo sujeto, "el desnudo", ya no son verdaderas de éste. Podemos decir por ejemplo que el desnudo puro y simple no debe entrar en la sala de estar o que corre el riesgo de pillar un resfriado, pero eso no implica que el desnudo con sus ropas puestas vaya a pillar el resfriado también o que deba quedarse en el dormitorio. Que se aferren eternamente a la idea de que el hombre vestido *sigue* estando desnudo si eso les divierte: está incluido en el contrato; pero la supuesta contradicción es una cláusula estéril. No implica ninguna consecuencia, igual que la libra de carne de Shylock. No te da derecho a una sola gota de su sangre cristiana, ya sea en forma de catarro, exclusión social o cualesquiera otros resultados que puedan derivarse de la desnudez pura.[56]

Una versión de aquel primer paso propuesta por el máximo portavoz del hegelianismo en América* revela el mismo modo de jugar con la forma necesaria del juicio. El ser puro, dice, no posee determinaciones. Pero carecer de determinaciones es en sí mismo una determinación. Luego el puro ser se contradice a sí mismo, y así sucesivamente. ¿Pero por qué no nos fijamos en el *significado* de lo que se está diciendo? Cuando afirmamos aquel primer predicado acerca del ser puro, estamos negando simplemente todas las determinaciones del ser que no sean la determinación particular que estamos afirmando. El célebre animador de circo que anunció el espectáculo de un elefante "más grande que ningún elefante en el mundo excepto él mismo" debía encontrarse sin duda en un país hegeliano, donde cabía temer que si fuera menos explícito la audiencia procedería dialécticamente a responder: "Este elefante más grande que ningún elefante en el mundo implica una contra-

---

* *Journal of Speculative Philosophy*, viii, 37. (N. del a.).

dicción; pues él mismo se encuentra en el mundo, y por lo tanto está dotado de la virtud de ser a la vez más grande y más pequeño que él mismo: un perfecto elefante hegeliano, cuya autocontradicción esencial sólo puede resolverse en virtud de una síntesis superior. ¡Muéstranos la síntesis superior! No tenemos ningún interés en ver a una criatura meramente abstracta como tu elefante". Podría muy bien ser (y la idea fue en efecto sugerida en la Antigüedad) que todas las cosas fueran del tamaño que son porque son a la vez más grandes y más pequeñas que ellas mismas. Pero en el caso del elefante el escrupuloso animador cortó de cuajo todas estas filosofías, junto con sus indeseables consecuencias, al establecer explícitamente que todo cuando pretendía decir era que su elefante era más grande que cualquier *otro* elefante.

El trato que da Hegel a esta palabra, *otro*, es un nuevo ejemplo de la misma falacia. Todos los "otros", como tales, son idénticos para Hegel. Esto significa que la "otredad", que sólo puede ser predicada de una cierta cosa *A secundum quid* (en cuanto otra que B, etc.), es predicada *simpliciter*, con el resultado de identificar la *A* en cuestión con *B*, que es otro únicamente *secundum aliud*, es decir, otro respecto a *A*.

Otra máxima que el hegelianismo no se cansa de repetir es que "conocer un límite es ya haberlo rebasado". «Los muros de piedra no hacen una prisión, ni los barrotes de hierro una jaula».* El preso demuestra con sus protestas que todavía se encuentra en el estadio de la abstracción y del pensamiento separador. Cuanto más piensa en lo bien que podría estarlo pasando afuera, más profundamente debería sentir que la paredes le identifican con esa diversión. Las paredes le sitúan

* Cita de Richard Lovelace: «Stone walls do not a prison make, nor iron bars a cage». (N. del t.).

más allá de ellas mismas *secundum quid*, es decir, en la imaginación, en la aspiración, en la desesperación; *argal*[*] le llevan más allá de ellas *simpliciter* y en todos los sentidos: en carne, en poder, en acto. ¡Pobre convicto, que ignora las bendiciones de las que goza!

Otro modo de formular el principio de Hegel es el siguiente: "Conocer lo finito en cuanto tal es también conocer lo infinito". Expresada de un modo tan abstracto, la fórmula es tan insignificante como inobjetable. Siempre podemos adjuntar una partícula negativa a una palabra: acabado sugiere inmediatamente acabado, y conocer una palabra es conocer la otra.

Otra cosa enteramente distinta es tomar el conocimiento de un caso concreto de finalización y decir que nos da un conocimiento virtual de otros hechos concretos *in infinitum*. Pues, en primer lugar, el final puede ser absoluto. La *materia* del universo, por ejemplo, es según todos los indicios finita en cantidad; y aun cuando supiéramos que habíamos contado hasta el último fragmento de materia, el conocimiento infinito de la misma, lejos de estar dado, sería imposible. Por lo que respecta al *espacio*, es verdad que al establecer un límite somos conscientes de algo más que este límite. Pero tratar esta pequeña franja como equivalente al espacio infinito es ridículo. Sólo se parece al espacio infinito *secundum quid*, es decir, en un solo respecto: en su cualidad espacial. Lo creemos homogéneo con cualesquiera otros espacios que pudiera haber; pero sería absurdo decir que por ser el dólar que tengo en el bolsillo homogéneo con todos los dólares del país, tener este dólar es tenerlos todos. Los demás puntos del espacio son tan numéricamente distintos de los puntos de la franja como los demás dólares respecto a mi dólar, y hasta que no los hemos intuido

[*] Deformación burlona de "ergo". (N. del t.).

efectivamente no puede decirse que los "conocemos" *simpliciter*. La respuesta hegeliana es que la *cualidad* del espacio constituye su único *valor*; y que no hay nada verdadero, bueno o bello por conocer en los espacios que hay más allá de la franja que no sea conocido ya en ella. Esta forma de introducir un término valorativo en una cuestión matemática resulta ciertamente original. La distinción entre un infinito "verdadero" y uno "falso" es más o menos tan apropiada en un debate cognitivo como lo sería la distinción entre una lluvia buena y otra mala en un tratado de meteorología. Pero si se reconoce que todo el valor del conocimiento de los lugares distantes va ligado al conocimiento de lo que pueda haber en ellos, resulta más absurdo que nunca decir que el conocimiento de la franja equivale a la infinitud del conocimiento de lo distante. Los espacios distantes no están dados a nuestro pensamiento ni siquiera *simpliciter*; y aun si nos fueran dados *simpliciter*, no nos serían dados *secundum aliud*, o en relación con su contenido material.

El contrato de Shylock era un instrumento omnipotente en comparación con este conocimiento de lo finito, que sigue siendo la ignorancia que siempre fue, hasta que el infinito se entregue pieza por pieza y por propia iniciativa a nuestras manos.

En este punto el hegelianismo exclama: "Cuando hablaba de la identidad del conocimiento de lo infinito y de lo finito nunca pretendí decir que uno podía ser un *sustituto* del otro; la verdadera filosofía no ha entendido nunca la identidad como posibilidad de sustitución". Esto suena sospechosamente parecido al infinito bueno y malo, o más bien a los misterios de la Trinidad y la Eucaristía. Para una mente poco dada al sentimentalismo hay sólo dos modos de identidad: la identidad total o la identidad parcial. Allí donde la sustitución es imposible, debe ser que la identidad es incompleta. Es deber entonces del estudioso determinar *secundum* qué *quid* se da exacta-

mente la cosa, como hemos tratado de hacer nosotros antes. Incluso un católico les dirá que su creencia en la identidad de la hostia con el cuerpo de Cristo no se refiere a una identidad en todos los respectos: no pretende usarla para ganar fibra muscular, ni tampoco olería a carne asada si un cocinero la pusiera en el horno. Se refiere a que en un único respecto, el de alimentar su ser en un cierto modo, es idéntico con y *puede* en efecto sustituir al mismísimo cuerpo de su Redentor.

"El conocimiento de los contrarios es uno", tal es uno de los primeros principios del hegelianismo, del que tal vez los principios precedentes no sean más que derivaciones. También en este caso el hegelianismo pone el "conocimiento" *simpliciter* en el lugar del conocimiento en un respecto particular, y aprovecha la confusión resultante para cubrir otros respectos nunca implicados en la definición original. Siempre que obtenemos el conocimiento de una cosa, pensamos sin duda también que la cosa puede o debe tener un contrario. Si queremos, podemos dar a este postulado de la existencia de un contrario el nombre de "conocimiento del contrario"; pero se trata de un conocimiento en un único respecto, el de conocer que se trata de algo contrario. Ninguna cantidad de contrarios de una cualidad nunca experimentada directamente nos permitirán inferir positivamente en qué consiste esta cualidad. Entre la negación de aquéllos y la afirmación actual de ésta en su forma propia se abre una brecha que ni veinte lógicas hegelianas enganchadas al mismo tiro nos permitirían salvar.

El uso de la máxima "toda determinación es negación" constituye la más grosera y radical aplicación del método de negarse a distinguir. Tomada en su vaga confusión inicial, contribuye tal vez más que ninguna otra a producir la clase de deslumbramiento que figura entre las primeras condiciones mentales para la recepción del sistema hegeliano. La palabra "negación", tomada *simpliciter*, es tratada como si cubriera un

número indefinido de *secundums*, culminando en el muy peculiar *secundum* de la autonegación. De donde se extrae finalmente la conclusión de que las aserciones son universalmente autocontradictorias. Como se trata de un asunto importante, creo que merece la pena dedicarle una atención especial.

Cuando separo una medida de algo, pongamos que una pinta de leche, y lo determino de este modo, ¿qué es lo que estoy haciendo? Virtualmente realizo dos aserciones acerca de la leche: que *es* una pinta; y que *no es* esos galones. Una de las aserciones es una afirmación, la otra una negación. Ambas tienen un sujeto común; pero como los predicados son mutuamente excluyentes, ambas aserciones pueden estar una al lado de otra en perfecta paz.

Podría decirse con toda propiedad que realizo también otras aserciones más remotas aún: unas aserciones que llevan por sujeto a aquellos galones. Del mismo modo que la pinta no son los galones, los galones no son la pinta. La determinación "ésta es la pinta" implica la negación: "aquéllos no son la pinta". En este caso tenemos el mismo predicado; pero los sujetos son excluyentes entre sí, de modo que de nuevo reina la paz entre ellos. En ambos pares de proposiciones la negación y la afirmación son *secundum aliud*: esto es *a*; esto no es *no-a*. Pero no es esta clase de negación implícita en la determinación la que puede interesar a Hegel para sus propósitos. La mesa no es la silla, la chimenea no es el armario: todas estas son expresiones literales de la ley de la identidad y la ley de la contradicción, los principios del entendimiento abstracto y separador por el que Hegel siente el mayor de los desprecios y que pretende superar precisamente con su lógica.

En consecuencia, los hegelianos llevan el asunto más lejos y dicen que en toda determinación hay un elemento de conflicto real. ¿Acaso al determinar la leche como esta pinta no se está excluyendo para siempre la posibilidad de que sea esos galones

y frustrando así su expansión? ¿Acaso no se excluyen esos galones del ser que ahora posee únicamente la pinta?

Ciertamente, si uno hubiera oído hablar de una tierra rebosante de leche y miel y hubiera ido hasta allí con una expectativa ilimitada de hallar ríos de leche, pero una vez en el lugar sólo encontrara esta única pinta en todo el territorio, la determinación de la pinta excluiría otra determinación que nuestra mente se habría formado ya de la leche. Habría un conflicto real que se resolvería con la victoria de uno de los dos bandos. Los ríos quedarían negados por la afirmación de la pinta única; y como los ríos y la pinta son afirmados de la misma leche (primero en cuanto supuesta y luego en cuanto hallada), la contradicción sería completa.

Pero esta es una contradicción que no puede darse en ningún caso en la naturaleza o el ser real. Sólo puede darse entre una falsa representación de un ser y la verdadera idea del ser cuando es actualmente conocido. La primera fue introducida en un lugar donde no tenía derecho a estar y tuvo que ser expulsada. Pero entre las *rerum naturâ* unas cosas no ocupan el lugar lógico de otras. Los galones de los que se habló en primer lugar no dicen nunca "nosotros somos la pinta"; y la pinta no dice nunca "yo soy los galones". La pinta no pretende nunca expandirse; de modo que no hay ninguna posibilidad de que sea excluida o negada por nada. Permanece pues absolutamente afirmada.

¿Cómo es posible que Hegel pretenda, en ruptura con verdades elementales como éstas, que el principio de la *determinatio negatio* supone una contradicción activa, un conflicto y una exclusión? ¿Acaso los carros que se oyen en el exterior niegan que yo esté escribiendo en esta habitación? ¿Acaso le estoy negando yo a usted, lector? Por supuesto, si digo: "Lector, usted y yo somos dos, luego soy dos", le estoy negando a usted, pues estoy proyectando una parte en el lugar del todo. La lógica ortodoxa expresa esta falacia diciendo que estoy

tomando el *nosotros* en sentido distributivo en lugar de colectivo; pero en la medida en que no caiga en este error y me dé por satisfecho con la parte que me toca, todo está en su sitio. En las *rerum naturâ*, las partes son siempre partes. ¿Acaso pueden ustedes imaginar una posición espacial que tratara de ocupar el lugar de otra posición espacial y tuviera que ser "contradicha" por ésta? ¿Acaso pueden imaginar que su idea de un objeto tratara de desposeer al objeto real de su ser, y se viera negado por éste? La ley sagrada de la participación, el despliegue silencioso de la continuidad, parecen ser cosas imposibles de concebir para Hegel. Su única idea es el todo o nada. Para él, cada punto del espacio, del tiempo, cada sentimiento en el yo, cada cualidad del ser, clama: "yo soy todo, no hay nada aparte de mí". Este clamor es su esencia, la cual debe ser negada por otro acto que le da su verdadera determinación. Lo que hay de afirmativo en esta determinación es pues un mero residuo de la negación que oponen otros a la negación que dicha determinación les había aplicado originalmente a ellos.

¿Pero por qué hablar de residuo? Tal vez los gatos de Kilkenny de la fábula dejaran sus colas aún sin devorar como residuo.[57] Pero los gatos de Kilkenny de la existencia tal como figuran en las páginas de Hegel pretenden devorarlo todo, sin dejar residuo alguno. La inaudita furia de su ataque les hace salir totalmente de sí mismos y penetrar en el otro, qué digo, les hace atravesarse limpiamente el uno al otro, para luego "regresar a sí mismos", listos para otra ronda, tan insaciable pero tan inconcluyente como la anterior.

Si antes caractericé el humor de Hegel como ὕβρις, la insolencia del exceso, ¿qué debería decir del humor que Hegel atribuye al ser? El hombre crea a los dioses a su imagen; y cuando Hegel se atreve a insultar la inmaculada σωφροσύνη* del

* En griego (sofrosine): templanza. (N. del t.)

espacio y del tiempo, la encarnación misma del respeto del límite, tildando de conflicto la ley de la participación bajo cuyo sagrado imperio tiene lugar el baile de los átomos, cual si fuera al son de una música o al olor del incienso (en palabras de Emerson), me parece que no manifiesta más que su propia deformidad.

Esto me lleva a advertir de una inferencia errónea que el idealismo hegeliano realiza a partir de la forma del juicio negativo. Toda negación, dice, debe ser un acto intelectual. Ni siquiera el realismo más *naïf* pretenderá que la no-mesa existe *in se* del mismo modo que lo hace la mesa. Pero en la medida en que la mesa y la no-mesa se dan conjuntamente en nuestro pensamiento, son necesariamente consustanciales.

Simplifiquen cuanto quieran la afirmación de la mesa, es también la negación de la no-mesa; y por lo tanto el ser positivo mismo no parece ser después de todo más que una función de la inteligencia, igual que lo es la negación. El idealismo ha sido pues demostrado, el realismo se vuelve impensable. Por mi parte no tengo la menor objeción al idealismo, una hipótesis plausible en virtud de voluminosas consideraciones y cuyas dificultades tal vez podrían resolverse un día de éstos con nuevas discriminaciones o descubrimientos. Pero objeto contra cualquier pretensión de demostrar por esos métodos prefabricados *a priori* algo que sólo puede ser el fruto de una extendida y paciente inducción. Pues la verdad es que las afirmaciones y las negaciones no se encuentran ni mucho menos en un mismo plano y son todo menos consustanciales. Una afirmación dice algo de una existencia objetiva. Una negación dice algo *de una afirmación*, a saber, que es falsa. No hay predicados negativos o falsedades en la naturaleza. El ser no establece falsas hipótesis que deban ser contradichas. Las únicas negaciones que puede interpretarse en algún sentido que realiza la naturaleza son las negaciones de nuestros errores. Esto muestra con la suficiente claridad que la negación debe referirse a algo mental, pues la cosa negada es

siempre una ficción. "La mesa no es la silla" supone que el hablante ha estado jugando con la falsa idea de que la mesa tal vez podría ser la silla. Pero la afirmación podría referirse perfectamente a algo que no mantuviera tal relación necesaria y constitutiva con el pensamiento. Si realmente se refiere a una cosa tal es algo que debe decidirse a través de consideraciones más serias.

Si el idealismo fuera la filosofía verdadera, la gran pregunta que se plantea es si su verdad implica la necesidad de una conciencia infinita, unitaria y omnisciente, o bien si una república de conciencias semi-independientes podría cumplir su función (unas conciencias unidas por un cierto fondo común de representaciones, pero cada una de las cuales poseería un repertorio privado no compartido por las demás). Ambas hipótesis son concebibles para mí. Pero ya existan uno o múltiples yoes, el principio de unificación del universo sigue siendo la *vecindad* de las representaciones en el interior de éstos. Hallarse al lado de otra representación en una conciencia es pues la condición a la que debe someterse toda representación, bajo pena de ser excluida de este universo "y quedarse solo en su bandada"* como el pájaro de Lord Dundreary, formando un universo por sí sola. Pero es una condición meramente *compartida* por las distintas representaciones; deja todas sus demás determinaciones sin decidir. Una cosa es que una representación *b* no pueda estar en el mismo universo con *a* sin ser el *vecino de a*; pero decir que por lo tanto *a* posee, implica o determina a *b*, en cuerpo y sangre, trastos y maletas incluidos, no es más que otra manifestación de la absurda voracidad hegeliana.

La lógica de Hegel fracasa totalmente en el intento de demostrar su tesis, a pesar de todos los vacíos juegos de manos de sus tríadas. La única compulsión evidente que ejercen las

* «Flocking all alone», citado de *Walks and talks*, de William Hawley Smith. (N. del t.).

representaciones entre sí es la de someterse conjuntamente a las condiciones de entrada en un mismo universo —las condiciones de la continuidad: la personalidad, el espacio y el tiempo— bajo pena de ser excluidas. Pero cómo deba ser tal universo es una cuestión de hecho que no podemos decidir hasta que sepamos qué representaciones se *han* sometido a estas condiciones. Las condiciones en sí mismas no imponen mayores requisitos. En resumen, la idea de que la contingencia y la ambigüedad puedan formar parte del mundo real es una hipótesis perfectamente inobjetable. Sólo en un mundo así pueden tener sentido los juicios morales. El mal es aquello que ocupa el lugar de algo distinto que tal vez podría haber estado allí donde ahora está *él*, y lo mejor es aquello que ciertamente podría estar allí donde ciertamente no está. En el universo de Hegel —el bloque absoluto cuyas partes no tienen ningún margen de juego, la pura plétora del ser necesario sin una gota del oxígeno de la posibilidad en sus pulmones— no puede haber bien ni mal, sino la mera planicie del destino.

Pero sin duda he terminado por cansar al lector. Lo peor de criticar a Hegel es que los propios argumentos que usamos contra él tienen un aire tan extraño y vacío que casi resultan tan fantásticos como los errores contra los que se dirigen. Nos domina una sensación de espejismo universal, de irrealidad fantasmal que es la atmósfera misma del hegelianismo. ¿Qué tiene de extraño pues que nuestras palabras, lejos de convertir a los ya bautizados en la fe de la confusión, no hagan sino darles mayor gozo y satisfacción? A sus encantados oídos, todos sonamos como hijos de Hegel, sólo que algunos de nosotros somos lo bastante cerriles como para no reconocer a nuestro verdadero padre. Del mismo modo que los católicos romanos nos informan de que nuestras razones para romper con la Cristiandad Papal beben inconscientemente del más puro espíritu de esta religión, también el hegelianismo sonríe benignamente ante nuestros esfuerzos y murmura: "Si al asesino de

rojo cree matar"; "Cuando vuelan sobre mí, yo soy sus alas," etc.*

Para frustrar anticipadamente esta asimilación indeseada, permitidme que recapitule en unas pocas proposiciones las razones por las que *no* soy un hegeliano.

1. No podemos comernos la tarta y conservarla al mismo tiempo; es decir, la única contradicción real que puede haber entre pensamientos es la que se da cuando uno es verdadero y el otro falso. Cuando esto ocurre, uno debe ceder sin remisión; no hay ninguna "síntesis superior" donde ambas puedan revivir totalmente.

2. Una brecha no es un puente en ningún sentido útil; es decir, ninguna negación simple puede ser el instrumento de un avance positivo del pensamiento.

3. Los continuos, tiempo, espacio y yo, son puentes, pues no contienen ninguna brecha en sí mismos.

4. Pero sólo pueden tender puentes parciales por encima de las brechas de las cualidades representadas.

5. Estos puentes parciales, sin embargo, hacen que las cualidades compartan un mundo común.

6. Las demás características de las cualidades son hechos separados.

7. Pero la misma cualidad aparece en muchos tiempos y lugares. La igualdad genérica de la cualidad en sus diversas apariciones se convierte pues en otro medio de reducir los saltos.

8. Pero entre cualidades diferentes siempre sigue existiendo un salto. Cada una, por lo que concierne a la otra, es un ser absolutamente separado y contingente.

9. El juicio moral puede llevarnos a postular la irreductibilidad de las contingencias del mundo.

---

* Citado del poema "Brahma", de Emerson: «If the red slayer think he slays», «When me they fly, I am the wings». (N. del t.).

10. Los elementos mutuamente contingentes no están en conflicto en la medida en que participen de los continuos del tiempo, espacio etc., pues compartir es lo opuesto exacto de estar en conflicto. Sólo puede haber conflicto cuando, siendo posibilidades mutuamente excluyentes, tratan de ocupar las mismas partes de tiempo, espacio y yo.

11. Que tales conflictos existen realmente, irreductibles para ninguna inteligencia y generando un exceso de posibilidades respecto a las actualidades, es sólo una hipótesis, pero una hipótesis creíble. Ninguna filosofía debería pretender ser más que eso.

NOTA.—Desde que escribiera el artículo precedente, algunas observaciones acerca de los efectos de la intoxicación con gas óxido nitroso que realicé después de leer el panfleto titulado *The Anaesthetic Revelation and the Gist of Philosophy* [La revelación anestésica y la esencia de la filosofía], de Benjamin Paul Blood, Amsterdam, N.Y., 1874, me han permitido entender mejor que nunca los puntos fuertes y débiles de la filosofía de Hegel. Animo sinceramente a otros a repetir el experimento, que realizado con el gas en estado puro es breve y prácticamente inofensivo. Los efectos variarán naturalmente en función del individuo, del mismo modo que varían en el mismo individuo en función del momento; pero es probable que tanto en el primer caso como en el segundo exista un parecido genérico entre las experiencias. En mi caso, como en el de todas las demás personas de las que tengo noticia, el elemento central de la experiencia es un sentimiento tremendamente excitante de intensa iluminación metafísica. Capas y capas de evidencia casi cegadora se abren ante nosotros hasta desvelar la verdad. La mente parece percibir todas las relaciones lógicas del ser con una sutileza e inmediatez que no encuentran paralelo en su conciencia normal; sólo cuando se recupera la sobriedad desaparece la sensación de comprensión, y uno se queda contemplando en vacío unas cuantas palabras y frases inconexas, del mismo modo que uno se queda mirando la negra ceniza de un tizón ya apagado o la montaña de aspecto cadavérico una vez que la ha abandonado el resplandor de la puesta de sol.

La inmensa experiencia emocional de *reconciliación* que caracteriza el estadio "sentimental" de la ebriedad alcohólica —un estado que parece estúpido para los observadores externos, pero cuya intensidad subjetiva constituye probablemente la tentación principal de este vicio— es bien conocido. El centro y la periferia de las cosas parecen converger entre sí. El yo y sus obje-

tos, el *meum* y el *tuum*, son uno. Pues bien, este mismo efecto, sólo que mil veces aumentado, fue el que tuvo el gas sobre mí: y su primer resultado fue lograr que penetrara en mí con inexpresable fuerza la convicción de que el hegelianismo era después de todo verdadero, y que las convicciones más profundas de mi intelecto hasta el momento eran un error. Cualquier idea o representación que surgía ante mi mente era atrapada por el mismo fórceps lógico y usada para ilustrar la misma verdad; y esa verdad era que toda oposición, no importa entre qué y qué, se diluye en una unidad superior que constituye su fundamento; que todas las llamadas contradicciones no son sino diferencias; que todas las diferencias son de grado; que todos los grados son de un mismo tipo; que la esencia del ser es una continuidad sin rupturas; y que nos hallamos literalmente en medio de *un infinito*, la percepción del cual en cuanto existente es lo máximo a que podemos aspirar. ¿Cómo podría haber conflicto, si no tuviera su fundamento en la mismidad? El conflicto presupone algo acerca de lo que disputar; y en este elemento común, el mismo para ambas partes, se funden todas las diferencias. Todas las diferencias se evaporan, desde la más violenta contradicción hasta la más leve disparidad de expresión; *sí* y *no* concuerdan al menos en ser aserciones; la negación de una tesis no es sino otra forma de afirmarla, la contradicción sólo puede darse en relación con una misma cosa: todas las opiniones son pues sinónimas, son lo mismo. Pero un mero cambio de énfasis convierte una misma expresión en dos; y de nuevo vemos que la diferencia y la no diferencia se funden entre sí.

Es imposible dar idea del carácter torrencial de la identificación de los contrarios cuando penetra en la mente a través de esta experiencia. Tengo hojas y hojas de frases dictadas o escritas durante el estado de intoxicación que parecen un montón de majaderías sin sentido para un lector sobrio, pero que en el momento de transcribirlas llevaban consigo el fuego de la racionalidad infinita. Dios y el diablo, el bien y el mal, la vida y la muerte, el yo y el tú, la sobriedad y la ebriedad, la materia y la forma, el negro y el blanco, la cualidad y la cantidad, el estremecimiento del éxtasis y el escalofrío del horror, el vómito y la deglución, la inspiración y la expiración, el destino y la razón, lo grande y lo pequeño, la extensión y la intensión, la broma y la seriedad, la tragedia y la comedia, y cincuenta contrastes más figuran en esas páginas en la misma sucesión monótona. La mente percibía cómo cada uno de los términos *pertenecía* a su contrario en virtud de un inaprensible momento de transición que partía de *él mismo*, y que constituía el *nunc stans*, perenne y eterno, de la vida. La idea de la implicación mutua de las partes en la mera forma de un juicio de oposición, como "nada... sino", "nada más... que", "sólo... si", etc., producía un perfecto delirio teórico. Y por fin, cuando lentamente fueron apareciendo algunas ideas definidas sobre las que trabajar, la mente se limitaba al mero procedimiento *formal* de reco-

nocer la mismidad en la identidad a base de contrastar la palabra consigo misma, ya fuera por una diferencia de énfasis o por eliminación de la primera letra. Permitidme que transcriba algunas frases:

> "¿Qué es un despropósito sino una forma de propósito?
> ¿Qué es la náusea sino una forma de –ausea?
> Sobrio, ebrio, *-brio*, asombro.
> Todo puede ser objeto de crítica... pues ¿cómo criticar sin algo *que* criticar?
> ¡Acuerdo... desacuerdo!!
> ¡Emoción... moción!!!
> Morir de, *de*, morir (sin el *de*)
> Reconciliación de los contrarios; sobrio, ebrio, ¡todo es lo mismo!
> ¡Bien y mal reconciliados en una carcajada!
> ¡Se escapa, se escapa!
> Pero....
> ¿Qué escapa, qué escapa?
> Énfasis, ÉNfasis; debe haber algún énfasis para que pueda haber una fasis.
> Ninguna expresión puede expresarlo, pues la expresión es otro.
> *Incoherente*, coherente... lo mismo.
> ¡Y desaparece! ¡Y es infinito! ¡Y ES infinito!
> Si no se está *yendo*, ¿por qué te agarras a ello?
> ¿No veis la diferencia, no veis la identidad?
> ¡Los contrarios se unen constantemente!
> ¡El mismo yo os dice que escribáis y que no escribáis!
> ¡Extremo... extremo, extremo! La extensión contenida en el "extremo" está contenida en el "*extremo*" de la *in*tensidad.
> ¡Algo, y algo *otro* que ese algo!
> La intoxicación, y la *otredad* de la intoxicación.
> Todo intento de mejora... todo intento de hacerse otro... es un...
> Siempre se está perdiendo, perdiendo mientras nos movemos.
> ¡*Hay* reconciliación!
> Reconciliación... ¡*con*ciliación!
> Por Dios, ¡cuánto duele! Por Dios, ¡cuánto *no* duele!
> Reconciliación de los dos extremos.
> Por George, ¡no hay nada sino *otra*lgo!
> Eso suena como un sinsentido, pero es puro *con*sentido!
> El pensamiento es más profundo que las palabras...!
> Escuela médica; escuela teológica, ¡*escuela*! ¡ESCUELA! ¡Oh Dios mío, oh Dios, oh Dios!"

La frase más articulada que salió fue la siguiente: «No hay más diferencias que las diferencias de grado entre diferentes grados de diferencia e indiferencia».

La frase tiene un auténtico aroma hegeliano, pues es en efecto un ejemplo de *sich als sich auf sich selbst beziehende Negativität.** Y los auténticos hegelianos serán capaces *überhaupt*** de leer entre líneas y percibir al menos los éxtasis *posibles* de emoción cognitiva que tal vez bañaron esos jirones de pensamiento cuando estaban vivos. Si no fuera por la confianza en obtener un cierto respeto por su parte, difícilmente me habría atrevido a publicar lo que debe ser auténtico caviar para todos los demás.

Pero ahora viene el reverso de la moneda. ¿Cuál es el principio de unidad en toda esta monótona cadena de ejemplos? Aunque al principio no me di cuenta, pronto descubrí que en todos los casos no era más que el *género* abstracto del cual los términos en conflicto eran especies contrarias. En otras palabras, aunque la marea de *emoción* ontológica era hegeliana de principio a fin, su fundamento no era otro que el viejo principio de que las cosas son lo mismo en la medida y sólo en la medida en que *son* lo mismo, es decir, en la medida en que comparten una naturaleza común: el principio que Hegel más ha pisoteado. En ese mismo momento, el éxtasis de contemplar un proceso infinito se convirtió (en cuanto mi mente comprendió la naturaleza de esta infinitud) en la percepción de un destino horrible e ineluctable, frente a cuya magnitud cualquier esfuerzo finito es inconmensurable y a la luz del cual todo lo que pueda ocurrir es indiferente. Esta reversión instantánea del éxtasis al horror es, tal vez, la emoción más intensa que he experimentado jamás. La experimenté repetidamente cuando la inhalación se prolongó el tiempo suficiente como para producir una náusea incipiente; y no puedo sino verlo como el resultado normal e inevitable de la intoxicación, cuando es suficientemente prolongada. Un fatalismo pesimista, capas y capas de impotencia e indiferencia, razón y estupidez fundidas no en una síntesis superior, sino en el hecho de que no importa lo que escojas, pues todo es lo mismo: tal es el resultado final de una revelación que comenzó siendo color de rosa.

Incluso cuando el proceso no llega a este final, el lector habrá percibido en las frases citadas cuán fácilmente se extravía. Algo se "pierde", se "escapa"; y el sentimiento de comprensión se convierte en uno de intensa perple-

---

* En alemán: la negatividad que se halla en relación de respectividad consigo misma. (N. del t.).

** En alemán: en general. (N. del t.).

jidad, confusión, extrañeza y asombro. No conozco ninguna sensación más singular que esta intensa perplejidad, sin ninguna causa en particular más allá de la perplejidad misma. Parece en efecto una *causa sui*, o un "espíritu convertido en su propio objeto".

Mi conclusión es que la unidad de las cosas en un mundo común, la ley de la participación sobre la que tanto he hablado, es capaz de engendrar una emoción muy poderosa cuando es comprendida; que Hegel fue tan inusualmente susceptible a esta emoción a lo largo de toda su vida que su gratificación se convirtió en su meta suprema, y que terminó siendo bastante poco escrupuloso con los métodos que empleaba para ello; que el *indiferentismo* es el auténtico resultado de cualquier visión del mundo que convierta la infinitud y la continuidad en su esencia, y que la actitud pesimista u optimista pertenece a la mera subjetividad accidental del momento; por último, que la identificación de los contrarios, lejos de ser un proceso que se alimenta a sí mismo, como Hegel supone, es en realidad un proceso que se consume a sí mismo, y que va de lo menos abstracto a lo más abstracto hasta terminar ya sea en la carcajada ante la nada última o en un estado de asombro vertiginoso ante un infinito desprovisto de todo sentido.

Los logros de la investigación psíquica*

«El gran territorio de los nuevos descubrimientos», me dijo el otro día un amigo científico, «es siempre el residuo aún sin clasificar». Alrededor de los hechos acreditados y bien ordenados de cualquier ciencia siempre flota algo así como una nube de polvo de observaciones excepcionales, de hechos menores e irregulares, raramente encontrados, que siempre resulta más fácil ignorar que atender. El ideal de toda ciencia es obtener un sistema cerrado y completo de verdades. El encanto de la mayoría de las ciencias para sus discípulos más pasivos consiste en la realización aparente de dicha forma ideal. Cada una de las diversas *ologías* parece ofrecer un título clasificatorio definido para todo fenómeno posible dentro del campo que profesa cubrir; y la imaginación de la mayoría de los hombres está tan sometida a ellos que una vez ha comprendido y asimilado un sistema consistente y organizado de este tipo le resulta imposible imaginar uno distinto. Ninguna alternativa, en todo o en parte, es concebible ya como posible. Los fenómenos inclasificables dentro del sistema son paradojas sin sentido, y deben ser considerados falsos. Si además, como es a menudo el caso, las informaciones que llegan acerca de ellos son vagas e indirectas, si se presentan como meras rarezas o maravillas más que como asuntos serios, uno se permite ignorarlas o

---

* Este artículo está construido a partir de fragmentos de un artículo publicado en *Scribner's Magazine* en marzo de 1890, de un artículo publicado en *Forum* en julio de 1892, y del Discurso Presidencial pronunciado ante la Sociedad de Investigación Psíquica, publicado en los *Proceedings* de la misma en junio de 1896, así como en *Science*. (N. del a.).

negarlas con la mejor conciencia científica. Sólo los genios se dejan fascinar y preocupar por estas excepciones persistentes, y no están en paz hasta que las hacen entrar en el redil. Los Galileos, los Galvanis, los Fresnels, los Purkinjes y los Darwins están todo el tiempo perplejos e inquietos por cosas insignificantes. Todo aquél que esté dispuesto a mirar con perseverancia hacia los fenómenos irregulares contribuirá a renovar su ciencia. Y cuando la ciencia es renovada, sus nuevas fórmulas a menudo deben más a las excepciones recién integradas que a lo que se suponía que eran las reglas.

Ninguna parte de este residuo sin clasificar ha sido tratado con mayor desdén y desinterés científico que la masa de fenómenos conocidos generalmente con el nombre de *místicos*. La fisiología no quiere tener nada que ver con ellos. La psicología ortodoxa les da la espalda. La medicina los barre fuera de su casa; como máximo se limita a recoger algunos de ellos, a título anecdótico, como "efectos de la imaginación" (una expresión puramente desacreditadora, cuyo significado en este contexto es imposible de precisar). Y sin embargo los fenómenos están ahí, esparcidos por toda la superficie de la historia. No importa por dónde abramos sus páginas, encontramos registros de ellos bajo el nombre de adivinaciones, inspiraciones, posesiones demoníacas, apariciones, trances, éxtasis, curaciones milagrosas e inducciones de enfermedades, así como poderes ocultos poseídos por individuos peculiares sobre personas y cosas de su entorno. Damos por supuesto que la "mediumnidad" tuvo su origen en Rochester, N.Y., y el magnetismo animal con Mesmer; pero sólo hay que echar una mirada detrás de las páginas de la historia oficial, a las memorias personales, los documentos legales, las narraciones populares y los libros de anécdotas, y veremos que no ha habido ninguna época en la que esa clase de informaciones fueran menos abundantes que hoy. También nosotros, personas de buena cuna y formados en la universidad, interesados exclusivamente por la cultu-

ra cosmopolita, nos topamos a menudo con algún periódico de larga tradición o con algún escritor nativo y prolífico cuyos nombres nunca se han dejado oír en *nuestro* círculo pero cuyos lectores se cuentan por cientos de miles. Siempre nos causa una cierta sorpresa descubrir a esta gran masa de seres humanos que no sólo viven sin prestarnos la menor atención a nosotros y a todos nuestros dioses, sino que leen, escriben y piensan sin dedicar jamás un solo pensamiento a los cánones y a las autoridades. Pues bien, no menos numeroso es el público que conserva y transmite de generación en generación las tradiciones y las prácticas del ocultismo; pero la ciencia académica se interesa tan poco por sus creencias y opiniones como pueda interesarse usted, amable lector, por los lectores de *Waverley* y de *Fireside Companion*.[58] Ningún tipo de mente tiene el privilegio de discernir la totalidad de la verdad. Hay algo que escapa siempre a los mejores entre nosotros, y no de modo accidental, sino sistemático, a causa de un cierto sesgo. Tanto la mente científica-académica como la mente femenina-mística ignoran los hechos que reconoce la otra, del mismo modo que huyen del temperamento y el espíritu de la otra. Los hechos están ahí sólo para quienes tienen una afinidad mental con ellos. Ciertamente, una vez que han sido comprobados y admitidos más allá de toda duda, las mentes académicas y críticas son con diferencia las más aptas para interpretarlos y discutirlos (pasar de las especulaciones místicas a las científicas es como pasar de la locura a la cordura); pero si hay algo que la historia humana demuestra es la extrema lentitud con que la mente académica y crítica reconoce por lo común la existencia de hechos que se presentan como inclasificables, que no encajan en ningún nicho o casillero, o que amenazan con romper el equilibrio aceptado. Ya sea en psicología, en fisiología o en medicina, siempre que se ha resuelto de forma definitiva un debate entre místicos y científicos, eran los místicos los que usualmente estaban en lo cierto en cuanto a los *hechos*, mien-

tras que los científicos se imponían en lo tocante a las teorías. El ejemplo más reciente y flagrante de todo ello es el "magnetismo animal", cuyos hechos fueron tercamente considerados un montón de patrañas por la ciencia médica académica de todo el mundo, hasta que dieron con la teoría no-mística de la "sugestión hipnótica" para explicarlos, en cuyo momento tales hechos fueron admitidos y juzgados tan peligrosamente comunes que era preciso aprobar leyes penales especiales —nada menos— para impedir que ninguna persona que no dispusiera de un diploma médico pudiera tomar parte en su producción. Lo mismo ocurre con las estigmatizaciones, las invulnerabilidades, las curas instantáneas, los discursos inspirados y las posesiones demoníacas, cuyos registros estaban relegados en nuestras librerías hasta ayer mismo al rincón de las "supersticiones", y que ahora, bajo el nuevo rótulo de "casos de histeria-epilepsia", son reimpresos, reexaminados y repetidos con una avidez y una credulidad que raya en el exceso.

Por muy repugnante que pueda ser el estilo místico de filosofar (especialmente cuando es autocomplaciente), no hay duda de que lleva aparejado un don para dar con ciertas clases de experiencias fenoménicas. Así se ha visto obligado a admitirlo el autor de estas páginas en los últimos años; y ahora cree que quien sea capaz de atender a la clase de hechos que interesan a los místicos, pero reflexione sobre ellos al modo académico-científico, estará en la mejor posición para prestar servicio a la filosofía. Es un buen augurio que algunas mentes de formación científica parezcan estar llegando a la misma conclusión en todos los países. La Sociedad para la Investigación Psíquica ha sido uno de estos instrumentos para poner en conexión la ciencia y el ocultismo en Inglaterra y en América; en la creencia de que esta Sociedad cumple con una función sin duda limitada pero destinada a tener alguna importancia en la organización del conocimiento humano, estaré encantado de dar una breve exposición sobre la misma al lector desinformado.

A creer el mito que circula por los periódicos y las salas de estar, el lazo que une a los miembros de esta Sociedad es la laxitud mental y la credulidad idiota, y su principio dinámico una intoxicación genérica con todo lo maravilloso. Una simple ojeada a la lista de miembros contribuye poco a corroborar esta visión. El presidente es el profesor Henry Sidgwick,* cuyos logros en otros terrenos le señalan como la mente más incorregible y exasperantemente crítica y escéptica de Inglaterra. Uno de los vicepresidentes es Arthur Balfour, y el otro el profesor J. P. Langley, secretario de la Smithsonian Institution, ambos personas que sólo se dejan convencer por los hechos. Algunos de los contribuyentes más activos a los *Proceedings* de la Sociedad son hombres como el profesor Lodge, eminente físico inglés, y el profesor Richet, eminente fisiólogo francés; y el catálogo de los miembros está plagado de nombres reconocidos en todo el mundo por su competencia científica. De hecho, si me pidieran que señalara una revista científica donde el rigor y la perpetua suspicacia ante posibles errores encontraran su máxima expresión, pienso que debería recurrir a los *Proceedings of the Society of Psychical Research*. La circulación habitual de los artículos que pueden encontrarse en otros órganos profesionales, por ejemplo sobre temas fisiológicos, a menudo manifiesta una escrupulosidad crítica muy inferior. De hecho, los rigurosos cánones de comprobación que se aplicaron hace algunos años al testimonio acerca del caso de ciertos "médiums" llevó a la secesión de algunos espiritualistas de la Sociedad. Los Sres. Stainton Moses y A. R. Wallace, entre otros, consideraron que ninguna experiencia basada en la mera percepción visual tendría opción de ser admitida como verdadera, si en todos los casos se aplicaran unos criterios tan exigentes de prueba.

---

* Escrito en 1891. Desde entonces, la presidencia ha sido ocupada por el Sr. Balfour, el presente autor y el profesor William Crookes. (N. del a.).

La SIP,* como voy a llamarla a partir de ahora por comodidad, fue fundada en 1882 por un grupo de caballeros encabezados según parece por los profesores Sidgwick, W. F. Barrett y Balfour Stewart, así como los Sres. R. H. Hutton, Hensleigh Wedgwood, Edmund Gurney y F. W. H. Myers. Su propósito era doble: en primer lugar, llevar a cabo experimentos sistemáticos sobre personas sujetas a hipnosis, médiums, clarividentes y demás; y en segundo lugar, recoger pruebas relativas a apariciones, casas encantadas y fenómenos similares de los que se reciben informes ocasionales, pero que por su carácter efímero no permiten un control deliberado. En su discurso de presentación, el profesor Sidgwick insistió en que la división de la opinión pública acerca de todas estas cuestiones —absoluto desdén sobre principios *a priori* como rasgo principal de lo que podría llamarse la opinión profesional, credulidad indiscriminada entre aquellos que pretenden haber tenido un contacto directo con los hechos— era un escándalo para la ciencia.

En su calidad de oficina meteorológica para acumular informes acerca de fenómenos como las apariciones, por decirlo así, la SIP ha hecho un inmenso trabajo. Como centro de experimentación, no puede decirse que haya satisfecho plenamente las esperanzas de sus fundadores. Las razones de ello deben buscarse en dos circunstancias: en primer lugar, los clarividentes y demás sujetos dispuestos a que se realicen experimentos con ellos son pocos y dispersos; y en segundo lugar, trabajar con ellos requiere una gran cantidad de tiempo, un trabajo además que debe ser realizado a ratos sueltos por miembros dedicados a otras tareas. La Sociedad no ha sido hasta ahora lo bastante rica como para hacerse con los servicios exclusivos de experimentadores competentes en este terreno tan difícil. La lamentable pérdida de Edmund Gurney, que disponía de más tiempo que ningún otro miembro para dedicar a esta tarea, ha sido hasta el momento

* En inglés SPR. (N. del t.).

irreparable. Pero aun si no realizara ningún trabajo de experimentación y el SIP no fuera más que una oficina para recoger los informes de apariciones esporádicas, etc., en el momento en que se producen, soy de la opinión que su función seguiría siendo indispensable dentro del organismo científico. Si alguno de mis lectores, animado por el pensamiento de que tanto humo debe ser indicio de algún fuego, ha examinado alguna vez la literatura existente acerca de lo sobrenatural en busca de pruebas, entenderá a qué me refiero. Dicha literatura es inmensa, pero prácticamente carente de valor a efectos probatorios. Ciertamente se citan un gran número de hechos; pero los registros de los mismos son tan falibles e imperfectos que en el mejor de los casos pueden llevar a la opinión de que vale la pena mantener una ventana abierta en esa dirección en la mente de uno.

Muy distinta es la ley que impera en los *Proceedings* de la SIP. Se ha buscado la calidad por encima de la mera cantidad. Los testigos han sido interrogados personalmente por varios miembros siempre que ha sido posible, se han examinado los hechos colaterales y el relato se presenta acompañado de un coeficiente preciso de su valor probatorio, para que todos conozcan el peso que pueden tener en este sentido. Aparte de estos *Proceedings*, no conozco ningún intento sistemático de *evaluar* la evidencia a favor de lo sobrenatural. Ello hace que el valor de los volúmenes ya publicados sea único; y creo firmemente que a medida que pasen los años y se vaya ampliando el campo cubierto, los *Proceedings* tenderán a reemplazar cualquier otra fuente de información en relación con los fenómenos tradicionalmente considerados ocultos. Esta clase de recopilaciones son en general mejor apreciadas por la nueva generación. Los jóvenes psicólogos y antropólogos que pronto ocuparán el centro del escenario se darán perfecta cuenta del escándalo científico que ha supuesto abandonar una gran masa de experiencia humana a la credulidad y a una difusa tradición, por un lado, y a una negación dogmática a gran escala, por el otro, sin que existiera un grupo de perso-

nas competentes dispuestas a estudiar la cuestión con paciencia y rigor. Si la Sociedad vive lo suficiente como para que la gente se acostumbre a su presencia e informe a sus representantes de toda aparición, de toda persona o casa infestada por inexplicables ruidos o alteraciones de objetos materiales, terminaremos sin duda por disponer de un conjunto de hechos lo bastante concretos como para teorizar a partir de ellos. Lo cual significa que sus valedores deberían acostumbrarse a la idea de que su primer deber es simplemente seguir existiendo año tras año y realizar lo mejor posible su función de registro. Todas nuestras sociedades científicas han tenido comienzos igual de modestos.

Pero no es posible hacer grandes progresos en cuestiones científicas con mera organización externa. Las sociedades pueden apoyar a los hombres de talento, pero en ningún caso pueden reemplazarlos. El contraste entre la Sociedad original y su rama americana lo ilustra perfectamente. En Inglaterra, su núcleo estaba integrado por un pequeño grupo de hombres dotados de talento y entusiasmo por la misión; en este país, fue preciso importar al Sr. Hodgson de Europa antes de que pudiera hacerse ningún progreso tangible. Tal vez lo que más ha contribuido a mantener unida la Sociedad en Inglaterra sea el extraordinario don del profesor Sidgwick para inspirar confianza en gentes muy diversas. Difícilmente surgirá más de una persona en un siglo con su tenacidad para perseguir resultados y su imparcialidad en la evaluación de las pruebas. Su creencia obstinada en que hay algo por sacar a la luz comunica paciencia a quienes flaquean; su incapacidad constitutiva para extraer ninguna conclusión precipitada da confianza a quienes temen ser tomados por bobos. La Sra. Sidgwick —hermana, por cierto, del gran Arthur Balfour— es una valiosa aliada de su marido en esta cuestión, y demuestra una capacidad similarmente rara de suspender su juicio, así como una agudeza en la observación y una capacidad para experimentar con sujetos humanos difícil de encontrar en ambos sexos.

El que verdaderamente *hacía* el trabajo de la Sociedad, en su constitución original, era Edmund Gurney. Gurney era un hombre dotado de los talentos y las simpatías más inusuales. Igual que Carlyle, nunca dejaba de protestar por su carga de trabajo, a pesar de lo cual poseía una capacidad colosal para terminarlo y para sacar adelante las tareas más ingratas. Prueba de ello son sus dos gruesos volúmenes titulados *Phantasms of the Living* [Fantasmas de los vivos], reunidos y publicados hace tres años. Por otro lado, tenía exquisitos instintos artísticos, y su extenso libro sobre *The Power of Sound* [El poder del sonido] fue en el momento de su aparición la obra más importante de estética escrita en lengua inglesa. Poseía también el mejor de los corazones y una mente de raro talento metafísico, como cualquier lector podrá comprobar en sus colecciones de artículos, tituladas *Tertium Quid*. El Sr. Frederic Myers, bien conocido ya como uno de los más brillantes ensayistas ingleses, es el *ingenium praefervidum** de la SIP. Más adelante me referiré al valor de los escritos teóricos del Sr. Myers. El Dr. Hodgson, el secretario americano, se distingue por un equilibrio mental a su modo casi tan difícil de encontrar como el de Sidgwick. Está convencido de la realidad de muchos de los fenómenos llamados espiritualistas, pero también posee una agudeza fuera de lo común en la detección del error; y es imposible decir por adelantado qué puede darle mayor satisfacción, si confirmar o desmentir un cierto caso presentado a su examen.

Es hora de echar una ojeada al contenido efectivo de estos *Proceedings*. Los dos primeros años estuvieron ocupados en gran medida por experimentos sobre la transferencia de pensamientos. Los primeros experimentos se llevaron a cabo con las hijas de un sacerdote llamado Creery y convencieron a los Sres.

---

* En latín: la mente ferviente. (N. del t.).

Balfour Stewart, Barrett, Myers y Gurney de que las chicas poseían una inexplicable capacidad para adivinar nombres y objetos pensados por otras personas. Dos años más tarde, cuando la Sra. Sidgwick y el Sr. Gurney retomaron los experimentos con las mismas chicas, detectaron que se hacían señales entre ellas. Debe decirse que en la mayoría de los casos las condiciones de los experimentos anteriores excluían la posibilidad de hacer señales, y es también posible que las trampas sobrevinieran a un fenómeno genuino en origen. Pero Gurney hizo bien en abandonar toda la serie al escepticismo del lector. Muchos críticos de la SIP no parecen haber oído más que de este caso entre todo el trabajo realizado. Pero hay experimentos registrados con más de treinta sujetos. Durante los dos primeros años se trabajó mucho con tres de ellos: uno fue el Sr. G. A. Smith; los otros dos fueron unas jóvenes de Liverpool que trabajaban para el Sr. Malcolm Guthrie.

La opinión de todos los que tomaron parte en estos últimos experimentos es que habiéndose excluido suficientemente todas las fuentes posibles de engaño consciente e inconsciente, el amplio porcentaje de reproducciones acertadas de palabras, diagramas y sensaciones presentes en la conciencia de otras personas por parte de los sujetos era enteramente inexplicable como resultado del azar. Los testigos de estas sesiones quedaron de hecho tan convencidos del carácter genuino de los fenómenos que la palabra "telepatía" figura abundantemente en los textos de los *Proceedings* y en el libro de Gurney sobre los *Phantasms*, en calidad de *vera causa* a partir de la cual se podrían elaborar hipótesis adicionales. Es comprensible sin embargo que el lector exija un balance probatorio más abultado que el actual, tratándose de una creencia tan revolucionaria. Cualquier día podrían surgir nuevos experimentos en adivinación de imágenes. Pero mientras tanto y a falta de ellos, sólo podemos señalar que los datos presentes reciben el apoyo lateral, por decirlo así, de todas las observaciones que tienden

a corroborar la posibilidad de otros fenómenos afines, como la impresión telepática, la clarividencia o la llamada "mediumnidad-prueba". El crédito del género contribuye naturalmente al crédito de la especie.

A continuación deben mencionarse los artículos de Gurney sobre hipnotismo. Algunos de ellos tienen menos que ver con el establecimiento de hechos nuevos que con el análisis de los viejos. Pero si omitimos éstos, hallamos que en el terreno de la observación pura Gurney afirma haber verificado en más de un sujeto el siguiente fenómeno: se hacen pasar las manos del sujeto al otro lado de una manta, la cual le impide también ver al operador, y se hace que su mente quede centrada en una conversación con otra persona. El operador mientras tanto apunta con su dedo hacia alguno de los dedos del sujeto, el cual responde a esta silenciosa selección poniéndose rígido o laxo, según el caso. He presenciado personalmente el fenómeno y parece auténtico, aunque es difícil dar una interpretación.

Otra observación realizada por Gurney parece demostrar la posibilidad de que la mente del sujeto sea directamente influida por el operador. El sujeto hipnotizado responde o no a las preguntas realizadas por un tercero en función de si el operador le da o le niega el permiso en silencio. Por supuesto, en estos experimentos se han excluido todas las fuentes evidentes de engaño. Pero la contribución más importante de Gurney a nuestro conocimiento del hipnotismo fue su serie de experimentos con la escritura automática en sujetos que habían recibido sugestiones post-hipnóticas. Por ejemplo, a un sujeto se le dice durante el trance que atizará el fuego seis minutos después de despertar. Una vez despertado no recuerda la orden, pero mientras está inmerso en una conversación su mano se encuentra sobre una *planchette** e inmediatamente escribe la frase,

* Objeto con el que se señalan las letras en un tablero en las sesiones de espiritismo. (N. del t.)

"P., atizarás el fuego en seis minutos". Experimentos como éste, repetidos en una gran variedad de versiones, parecen demostrar que bajo la conciencia subsiste una conciencia hipnótica, centrada en la sugerencia y capaz de expresarse a través del movimiento involuntario de la mano.

Así pues, Gurney comparte con Janet y Binet el crédito por haber demostrado la existencia simultánea de dos estratos diferentes de conciencia en la misma persona, los cuales no saben nada el uno del otro. La escritura automática vuelve en cierto modo accesible lo que podría llamarse la "conciencia-extra". Este descubrimiento marca una nueva era en la psicología experimental y es imposible exagerar su importancia. Sin embargo, el mayor logro de Gurney es su laborioso *Phantasms of the Living*. Como ejemplo de la ingente cantidad de trabajo invertida en cada uno de los volúmenes, baste decir que dentro de la búsqueda de pruebas acerca de los presuntos fenómenos físicos de brujería, Gurney informa de su detallado examen de doscientos sesenta libros sobre el tema, con el resultado de no haber encontrado ninguna prueba de primera mano en los juicios por brujería, a excepción de la confesión de las propias víctimas; y naturalmente cabe suponer que tales confesiones son el resultado de la tortura o de una alucinación. Esta afirmación, realizada en una discreta nota, es sólo un ejemplo del rigor desplegado en cada uno de los volúmenes. En el curso de los mismos, Gurney evalúa alrededor de setecientos casos de apariciones recopilados por él. Un gran número de ellos eran "verídicos", en el sentido de coincidir con alguna calamidad acaecida a la persona aparecida. La explicación de Gurney es que la mente de una persona que está experimentando una calamidad es capaz de imprimir una alucinación en la mente del perceptor.

De acuerdo con esta teoría "telepática", las apariciones pueden considerarse hechos "objetivos", por más que no sean hechos "materiales". Para comprobar la verosimilitud de la idea de que tales alucinaciones verídicas fueran debidas al mero

azar, Gurney creó un "censo de alucinaciones" que ha ido creciendo hasta incluir respuestas de más de veinticinco mil personas seleccionadas al azar en diferentes países, a las que se había preguntado si, estando despiertos y en buena salud, habían escuchado alguna vez una voz, visto una forma o sentido un contacto que no fuera explicable a partir de ninguna presencia material. El resultado parece ser, a grandes rasgos, que en Inglaterra más o menos un adulto de cada diez ha tenido una experiencia de este tipo al menos una vez en su vida, y que un gran número de las experiencias coinciden con algún evento distante. La cuestión es: ¿es la frecuencia de estos casos demasiado elevada para considerarse fortuita, y por lo tanto debemos suponer una conexión oculta entre ambos eventos? El Sr. y la Sra. Sidgwick han trabajado en este problema, con un cuidado y una escrupulosidad que no dejan nada que desear, basándose en los regresos ocurridos en Inglaterra, que ascienden a diecisiete mil. Su conclusión es que el número de casos en los que la aparición de una persona se produce el día de su muerte es cuatrocientas cuarenta veces superior al que debería ser para poder atribuirse al azar. El razonamiento empleado para calcular este número es bien sencillo. Si sólo existiera una conexión fortuita entre la muerte de un individuo y su aparición ante alguna persona alejada, la muerte no tendría más probabilidades de producirse el mismo día que la aparición que de producirse el mismo día que cualquier otro evento natural. Y la probabilidad de que la muerte de un individuo se produzca en un día determinado anticipadamente por otro evento es igual a la probabilidad de que el individuo muera cualquier día del calendario; y la tasa de mortalidad nacional establece esta probabilidad en una entre diecinueve mil. Por tanto, la coincidencia de la muerte de una persona con una aparición de esta misma persona no debería producirse con más frecuencia que una vez entre diecinueve mil, si ha de considerarse meramente fortuita. Pero de hecho ocurre (según el censo) una vez entre cuarenta y

tres, un número (como se ha dicho antes) cuatrocientas cuarenta veces demasiado elevado. El censo americano, que consta de unas siete mil respuestas, ofrece un resultado notablemente parecido. Frente a esta conclusión, la única respuesta racional que se me ocurre es que los datos siguen siendo demasiado escasos; que no se ha ampliado lo suficiente la muestra; y que para establecer medias representativas se requieren muchas más de veinticuatro mil respuestas a la pregunta del censo. Es posible que la conclusión sea verdadera, aunque parece muy improbable; y es posible que los casos verídicos se hayan acumulado indebidamente en nuestras veinticuatro mil respuestas.

El siguiente aspecto de los *Proceedings* que merece ser mencionado es la discusión de los fenómenos físicos de la mediumnidad (escritura con una tablilla, movimientos del mobiliario y demás) por parte de la Sra. Sidgwick, el Sr. Hodgson y "Sr. Davey". Hasta el momento, el resultado es contrario a las pretensiones de todos los médiums examinados. El propio "Sr. Davey" produjo un engaño de gran nivel escribiendo con una tablilla, tras lo cual el Sr. Hodgson, uno de los "participantes" en la confidencia, examinó los informes de la sesión escritos por los demás participantes —todos ellos personas inteligentes— y demostró que en todos los casos no lograban reconocer los elementos esenciales de lo que ocurría ante sus mismos ojos. Esta contribución de Davey-Hodgson es probablemente el documento más dañino para las pruebas basadas en testimonios oculares que se ha elaborado jamás. Otro trabajo sustancial basado en la observación personal es el informe del Sr. Hodgson sobre las pretensiones de Madame Blavatsky de ser una médium. El informe es contrario a las pretensiones de la dama; y aunque algunos de los amigos de Madame Blavatsky tienden a restarle importancia, es un golpe del que su reputación no va a recuperarse.

La mediumnidad física en cualquiera de sus fases ha tenido malos resultados en los *Proceedings*. El último caso registrado es el de Eusapia Paladino, descubierta en fraude en Cambridge

después de una brillante carrera en el continente, y a la que se ha denegado toda audiencia ulterior, de acuerdo con las draconianas reglas de método que gobiernan la Sociedad. El caso de Stainton Moses, en relación con el cual el Sr. Myers ha presentado una gran cantidad de testimonios inéditos, parece escapar a la condena universal y obligarnos a elegir entre lo que el Sr. Andrew Lang llama un milagro físico y uno moral.

En el caso de la Sra. Piper, una médium de trance y no física, parece que no tenemos elección. El Sr. Hodgson y otros han llevado a cabo un prolongado estudio de los trances de esta señora, y están todos convencidos de que en ellos despliega poderes supranormales de cognición. *Primâ facie*, dichos poderes se deben al "control de los espíritus", pero las circunstancias son tan complejas que por el momento es preciso posponer cualquier decisión dogmática a favor o en contra de la hipótesis de los espíritus.

Una de las contribuciones experimentales más importantes a los *Proceedings* es un artículo de la Srta. X acerca de la "lectura de cristales". Muchas personas caen en una especie de trance y ven visiones cuando miran fijamente hacia un cristal u otra superficie vagamente luminosa. La Srta. X. posee esta susceptibilidad en un grado notable, y demuestra además una inteligencia crítica inusual. Ha informado de muchas visiones que sólo pueden ser descritas como aparentemente clarividentes y de otras que llenarían magníficamente el nicho vacío de nuestro conocimiento de las operaciones mentales inconscientes. Una mañana antes de desayunar, por ejemplo, la Srta. X. mira al cristal y lee en letras de imprenta la noticia de la muerte de una conocida suya, incluida la fecha y demás circunstancias. Sorprendida por esta lectura, consulta el *Times* del día anterior en busca de verificación y encuentra las palabras exactas que había visto antes entre los óbitos. En la misma página del *Times* hay otros elementos que recuerda haber leído el día antes; y la única explicación parece ser que sus ojos habían

observado sin prestar atención, por decirlo así, el óbito, el cual fue a parar posteriormente a un rincón especial de su memoria del que volvió a salir como una alucinación visual al producirse la peculiar modificación de la conciencia inducida por la contemplación del cristal.

Pasando de los artículos basados en la observación a los artículos basados en la narración, tenemos también una serie de relatos de fantasmas, etc., examinados por la Sra. Sidgwick y analizados por los Sres. Myers y Podmore. Constituyen la mejor literatura de fantasmas que conozco desde el punto de vista del interés emocional. En cuanto a las conclusiones extraídas de ellos, la Sra. Sidgwick se niega rigurosamente a tomar partido, mientras que el Sr. Myers y el Sr. Podmore se muestran respectivamente bien y mal dispuestos hacia la idea de que tales relatos puedan tener una base objetiva dependiente de la existencia continuada de los muertos.

No puedo dar por terminado mi chismorreo acerca de los *Proceedings* sin mencionar lo que después de todo me parece la parte más importante de su contenido. Se trata de la larga serie de artículos del Sr. Myers acerca de lo que últimamente llama el "yo subliminal", o lo que cabría designar como la conciencia ultra-marginal. El resultado de los doctos e ingeniosos estudios de Myers sobre hipnotismo, alucinaciones, escritura automática, mediumnidad y todo el conjunto de fenómenos asociados es una convicción que expresa en los términos siguientes:

> Cada uno de nosotros es una entidad psíquica permanente mucho más extensa de lo que le es dado conocer: una individualidad que en ningún caso puede expresarse completamente a través de una manifestación corpórea. El Yo se manifiesta a través del organismo; pero siempre hay alguna parte del Yo que permanece sin manifestar; y siempre parece haber alguna capacidad de expresión orgánica en suspenso o en reserva.

El Sr. Myers compara la conciencia ordinaria con la parte visible del espectro solar; la conciencia total equivale al mismo espectro ampliado por la inclusión de los rayos ultrarrojos y los ultravioletas. En el espectro psíquico, las partes "ultra" abarcarían un rango mucho más amplio de actividad, tanto psíquica como fisiológica, de la que se manifiesta a nuestra conciencia y nuestra memoria ordinarias. En el extremo inferior tenemos la extensión *fisiológica*, las curas mentales, la "estigmatización" de los extáticos, etc.; en el extremo superior tenemos las cogniciones hiper-normales del trance del médium. Cualquiera que sea el juicio del futuro sobre las especulaciones del Sr. Myers, siempre tendrán el mérito de haber sido el primer intento de considerar los fenómenos de la alucinación, el hipnotismo, el automatismo, la doble personalidad y la mediumnidad como partes interconectadas de un mismo campo de investigación. Todas las construcciones en este campo deben ser provisionales, y también el Sr Myers sólo nos ofrece sus formulaciones a título provisional. Pero gracias a él comenzamos a ver por primera vez hasta qué punto todos estos fenómenos, desde los automatismos motores más básicos hasta las más asombrosas apariciones sensibles, forman un vasto sistema gradual e interconectado. Con independencia de las conclusiones del Sr. Myers, su tratamiento metódico de dichos fenómenos por clases y series es el primer gran paso hacia la superación de la repugnancia de la ciencia ortodoxa a tratar con ellos.

La reacción de una persona hacia el testimonio de oídas viene siempre determinada por su propia experiencia. La mayoría de los que se han convencido alguna vez de la existencia de lo sobrenatural en alguna de sus variantes, tras lo que consideran un examen detallado del caso, comienzan a relajar su vigilancia en cuanto a la evidencia y abren cada vez más las puertas de su mente a lo sobrenatural en toda su extensión. Para una mente que ha realizado este *salto mortale*, el estudio

detallado de casos insignificantes y las interminables discusiones acerca de "valores probatorios", de la que tan llenos están los artículos de la *Sociedad*, resultan insufriblemente tediosos. Y en efecto lo son; pocas formas de literatura son más auténticamente aburridas que los informes sobre fantasmas. Tomadas en sí mismas, como simples hechos aislados en los que fijar nuestra atención, parecen tan vacíos de significado y de implicaciones que incluso si fueran verdaderos más allá de toda duda uno estaría tentado de dejarlos fuera de su universo por su idiotez. Cualquier otro tipo de hecho posee un contexto y una continuidad con la naturaleza. Sólo estos son totalmente acontextuales y discontinuos.

Pienso pues que la clase de aversión —no vale ninguna palabra más suave— que despiertan las palabras mismas "investigación psíquica" en muchos temperamentos científicos honestos no es sólo natural, sino en cierto sentido elogiable. Un hombre incapaz de concebir ninguna órbita para dichos meteoros mentales sólo puede suponer que la actitud de los Sres. Gurney, Myers y compañía al tratar con ellos debe ser la de un asombro embobado ante tales prodigios aislados. ¡Mira qué prodigio! En consecuencia, la ciencia tiende a recurrir a su *non-possumus* genérico; y la mayoría de los críticos potenciales de los *Proceedings* se han contentado con oponer a los fenómenos registrados la simple presunción de que los informes *han de* contener algún tipo de falacia, pues siempre que el orden de la naturaleza ha sido objeto de un escrutinio realmente científico, ha demostrado funcionar en sentido contrario. Pero cuanto más se recurre a esta mera presunción para rechazar una supuesta clase de hechos, más débil se vuelve la presunción misma; y andando el tiempo podría agotarse incluso su privilegio presuntivo, aun cuando se partiera (como es el caso de nuestros anti-telepatistas) de una base tan sólida como la gran inducción de la psicología según la cual todo nuestro conocimiento procede del uso de nuestros ojos, oídos y demás

sentidos. Y es preciso recordar también que la erosión de una presunción por el surgimiento reiterado de hechos contrarios a ella no requiere lógicamente que todos los hechos en cuestión estén bien demostrados. La circulación de un gran número de rumores acerca del crédito de un hombre de negocios, por muy vagos que sean y aunque ninguno pueda realmente demostrar su falta de honradez, ciertamente debilitarían la *presunción* a favor de la misma. Y el efecto sería tanto mayor si formaran lo que Gurney llama un manojo en lugar de una cadena, es decir, si los rumores fueran independientes entre sí y procedieran de distintas fuentes. Pues bien, las pruebas en favor de la telepatía, tanto las débiles como las fuertes, tomadas tal como se presentan, forman un manojo y no una cadena. Ninguna de ellas se remite al contenido de otra para apoyarse a sí misma. Pero tomadas en conjunto las pruebas poseen una cierta consistencia general; hay un método en su desatino, por decirlo así. De modo que cada una añade valor presuntivo al conjunto; y ninguna mente honesta puede dejar de reconocer que de forma acumulativa sustraen fuerza presuntiva a la creencia ortodoxa de que no puede haber nada en el intelecto de nadie que no proceda de los sentidos ordinarios.

Sin embargo, es lamentable que una investigación acerca de la verdad de algo se vea confinada a la mera presunción y contra-presunción, sin que ningún relámpago en forma de hecho venga a dar luz en la confusa oscuridad. Y después de tanto hablar del valor meramente erosionador de las pruebas recogidas en contra de la presunción, debo decir que he adoptado deliberadamente el punto de vista del incrédulo "rigurosamente científico", por llamarlo así, con la idea de realizar una apelación *ad hominem*. Mi punto de vista personal es otro. Para mí, el relámpago *ha* caído ya, y la creencia ortodoxa no sólo ha visto debilitada su fuerza presuntiva, sino que la creencia misma ha cambiado decisivamente de lado. Si se me permite utilizar el lenguaje del taller profesional de lógica, una propo-

sición universal puede ser falseada por una sola instancia. Si ustedes quieren cuestionar la ley de que todos los cuervos son negros, no tienen por qué esforzarse en demostrar que ninguno de ellos lo es; basta con que demuestren que uno solo es blanco. Mi cuervo blanco es la Sra. Piper. No puedo resistirme a aceptar que en los trances de esta médium surge un conocimiento que no ha obtenido por el uso de sus ojos, sus oídos y su cerebro en vigilia. Cuál pueda ser la fuente de este conocimiento es algo que no sé, y no tengo la menor sugerencia explicativa que ofrecer; pero no veo forma de evitar la admisión de que tal conocimiento existe. De modo que cuando examino las demás pruebas, los fantasmas y demás, no arrastro ya conmigo el sesgo irreversiblemente negativo de la mente "rigurosamente científica", ni su presunción acerca de cuál debe ser el orden de la naturaleza. Siento que aun cuando las pruebas sean débiles en algunos puntos, sí poseen un peso importante a nivel colectivo. La mente rigurosamente científica podría estar yendo más lejos de lo que debería, en realidad. La ciencia significa, antes que nada, un cierto método desapasionado. Suponer que significa un cierto tipo de resultados en los que uno pueda depositar su fe y abrazar eternamente es un triste error en cuanto a su virtud propia, y degrada el cuerpo científico al estatuto de una secta.

Todos nosotros, tanto científicos como no científicos, vivimos en un cierto plano inclinado de credulidad. Dicho plano hace resbalar a un hombre en una dirección, a otro en otra; ¡y que arroje la primera piedra aquél que no esté sobre un plano inclinado! De hecho, los trances de los que he hablado han roto para mí los límites del orden admitido de la naturaleza. La ciencia misma, en la medida en que rechaza tales hechos excepcionales, se encuentra caída en el polvo para mí; y la necesidad intelectual más urgente que siento en este momento es la de reconstruir de nuevo la ciencia en una forma que otorgue un lugar positivo a esta clase de cosas. La ciencia, como la

vida, se alimenta de su propia descomposición. Nuevos hechos vienen a expulsar a los viejos; nuevas concepciones reúnen lo nuevo y lo viejo en una ley que los reconcilia a ambos.

Y esto es lo que tiene de realmente instructivo el trabajo de los Sres. Myers y Gurney. Su esfuerzo se dirige de la forma más concienzuda a encontrar una concepción reconciliadora que ejerza la menor violencia posible sobre las viejas leyes de la naturaleza. El Sr. Myers usa el mismo método de aproximación gradual que tantas maravillas ha producido en manos de Darwin. Según he oído decir a un colega suyo, cuando Darwin se encontraba con un hecho que parecía cuestionar su teoría, su costumbre consistía en rodear el hecho con otros hechos pequeños, igual que un carretero podría amontonar cosas alrededor de una gran piedra que encontrara en el camino para pasar por encima sin problemas. También así el Sr. Myers, partiendo de los hechos más ordinarios acerca de las distracciones de la conciencia, sigue su pista a lo largo de una larga serie que termina en los fantasmas, y trata de mostrar que éstos no son sino manifestaciones extremas de una verdad común: la verdad de que los segmentos invisibles de nuestra mente son susceptibles, bajo condiciones que raramente se cumplen, de influir y recibir la influencia de los segmentos invisibles de otras vidas conscientes. Es posible que la teoría resulte no ser verdadera (pues nada me impide pensar que los teosofistas, con sus cuerpos astrales y demás, puedan demostrar que se encuentran en el camino correcto), pero nadie puede negar que está bien formulado desde el punto de vista científico, pues la ciencia siempre parte de un fenómeno conocido y trata de extender su campo de aplicación.

Yo mismo, en calidad de agente americano del censo, he registrado cientos de casos de alucinaciones en personas sanas. El resultado me hace pensar que todos poseemos potencialmente un yo "subliminal" que puede hacer irrupción en cualquier momento en nuestra vida ordinaria. En su versión míni-

ma, no es más que el depósito de nuestros recuerdos olvidados; en su versión máxima, no sabemos en absoluto lo que es. Veamos unos cuantos ejemplos. A muchas personas les ocurre que durante el sueño hay algo en ellas que mide el tiempo mejor de lo que es capaz de hacerlo su yo despierto. Es capaz de despertarles a una hora prefijada; les informa del momento en que se despiertan. Puede producir una alucinación, como en el caso de una señora que en el instante de despertarse tiene una visión de su reloj con las manecillas indicando (como ha verificado a menudo) la hora exacta, según me informa. Tal vez podría ser la percepción de que ha pasado un cierto periodo fisiológico; pero sea lo que sea, es subconsciente.

También parece que algo subconsciente preserva ciertas experiencias a las que no prestamos atención directamente. Una señora descubre que no lleva el bolso mientras está almorzando en la ciudad. Al momento, le viene la impresión de haber oído como le caía el monedero al suelo al levantarse de la mesa del desayuno. Al regresar a casa no encuentra nada bajo la mesa, pero llama a un criado para que le diga dónde ha puesto el monedero. El criado se lo da y dice: "¿Cómo ha sabido usted dónde estaba? Se levantó y salió de la habitación como si no se hubiera dado cuenta de que se le había caído." También puede ser que ese mismo algo subconsciente recuerde algo que hemos olvidado. Una señora acostumbrada a tomar salicilato de soda para el reumatismo muscular se levanta una mañana de invierno con dolor de cuello. En la penumbra coge del cajón lo que supone son sus polvos habituales, los disuelve en un vaso de agua y está a punto de beberlos, cuando siente un manotazo en el hombro y oye una voz en la oreja que dice: «¡Pruébalo!» Al comprobar lo que es, descubre que ha cogido polvo de morfina por error. La interpretación natural es que había un recuerdo latente de los polvos de morfina que despertó entonces de esta forma tan explosiva. Una explicación parecida se ofrece como la más plausible para el siguiente caso: una

señora está buscando desesperadamente la llave perdida de una maleta cuando le queda poco tiempo para tomar el tren y el jefe de estación está a punto de dar la salida. Mientras se apresura a subir con un manojo de llaves en la mano, ninguna de las cuales abre, oye una voz «objetiva» que le dice con toda claridad: «Prueba la llave de la caja del pastel». La prueba y abre. También esto puede ser el efecto de una experiencia olvidada.

A medida que ascendemos en la escala de casos la fuente es más difícil de asignar, aunque se debe sin duda al mismo mecanismo alucinatorio. Por ejemplo, una señora va después del desayuno a ver a una de sus criadas que se ha puesto enferma por la noche. Para su sorpresa, sobre la puerta del dormitorio puede leer claramente en letras doradas "viruela". Llaman al médico y poco después éste determina que la enfermedad es en efecto la viruela, aunque según la señora «la idea de que la chica tuviera la viruela nunca se me pasó por la cabeza hasta que vi la inscripción». Hay también otros casos de advertencias; por ejemplo, el de un joven sentado en un carro bajo un cobertizo que de repente oye la voz de su madre muerta que le dice: «¡Stephen, sal rápido de aquí!», y salta a tiempo para ver como cae el techo del cobertizo.

Después vienen las experiencias de personas que se aparecen a amigos distantes en el momento o cerca del momento de su muerte. También tenemos las visiones y las comunicaciones de los trances, que pueden parecer sorprendentemente profusas y continuas, y mantener un nivel intelectual bastante elevado. Aun cuando el mecanismo inmediato siga siendo el de la "alucinación", me parece que señalar hacia cualquier operación mental subconsciente ordinaria —como la expectación, el recuerdo o la inferencia a partir de una percepción distraída— como la causa última que la pone en marcha en todos estos fenómenos superiores es forzar indebidamente la hipótesis. Si lo que uno quiere es deshacerse del misterio, es mucho más

práctico decir que los relatos son poco fiables. La fiabilidad de la mayoría de ellos está lejos de estar probada en mi opinión. Pero a la luz del trance de la médium, que *está* probado, parece como si pudieran pertenecer todos ellos a una clase natural de hechos de los que por el momento no conocemos la extensión exacta.

Miles de organizaciones sensibles a estas experiencias perviven actualmente en Estados Unidos, y son tan indiferentes a la ciencia como si estuvieran en Bohemia en el siglo XII. Son indiferentes a la ciencia porque la ciencia es totalmente insensible a sus experiencias. En esencia, la ciencia representa tan sólo un método y no un cuerpo de creencias fijas, a pesar de lo cual tanto sus devotos como los demás entienden habitualmente que se identifica con la creencia en que el orden oculto de la naturaleza es exclusivamente mecánico y que las categorías no mecánicas son formas irracionales de concebir y explicar los hechos, incluso hechos como la vida humana. Este racionalismo mecanicista, como cabría llamarlo, supone para aquellos que lo adoptan una ruptura violenta con las formas dominantes de pensar a lo largo de la historia humana. El pensamiento religioso, el pensamiento ético, el pensamiento poético, el pensamiento teleológico, emocional, sentimental, todo lo que cabría llamar la perspectiva personal sobre la vida, para distinguirla de la perspectiva mecánica e impersonal, así como lo que cabría llamar la perspectiva romántica sobre la vida, para distinguirla de la visión racionalista, han sido y todavía siguen siendo las formas de pensamiento dominantes fuera de los círculos científicos mejor adoctrinados. Sin embargo, para el racionalismo mecanicista la personalidad es una ilusión insustancial. La fe crónica de la humanidad en que la razón de ser de los hechos podría ser su significado personal es una abominación; y las ideas de nuestros antepasados acerca de oráculos y augurios, adivinaciones y apariciones, cambios milagrosos de actividad y maravillas producidas por personas inspiradas,

plegarias respondidas y liderazgos providenciales, constituyen una estructura carente de toda base, un montón de *falsedad* pura.

Por supuesto, todos debemos admitir los nefastos excesos a los que puede llevar la perspectiva romántica y personal sobre la naturaleza, sin ningún control del racionalismo impersonal. El oscurantismo centroafricano es uno de los frutos del romanticismo incontrolado. Debemos pues simpatizar con la aversión característica de los profesionales de la ciencia hacia el romanticismo como teoría del mundo capaz de bastarse por sí misma, así como con su activa intolerancia hacia la presencia de cualquier veta de romanticismo en la visión del mundo de otras personas. Nuestra deuda con la ciencia es literalmente ilimitada, y nuestra gratitud hacia lo que tienen de positivo sus enseñanzas debe ser por lo tanto inmensa. Pero en mi opinión los *Proceedings* de la SIP han demostrado al menos una cosa de forma concluyente para el lector honesto; y es que el veredicto de aberración pura y simple, de preferencia gratuita por el error, de superstición sin excusa que los científicos actuales se sienten inclinados a pronunciar sobre todo el cuerpo de pensamiento del pasado es un veredicto tremendamente superficial. La perspectiva personal y romántica sobre la vida tiene otras raíces más allá de la licencia de la imaginación y la perversidad del corazón. Se han alimentado siempre de *hechos de la experiencia*, cualquiera que resulte ser ulteriormente la interpretación de esos hechos; y en ningún momento de la historia humana habría sido menos fácil que ahora —en casi cualquier otro momento lo habría sido mucho más— que un partidario suyo con alguna capacidad de trabajo reuniera un conjunto de documentos contemporáneos como los que ofrecen nuestras publicaciones. Todos los documentos están relacionados con experiencias reales de personas. Dichas experiencias poseen tres rasgos en común: son caprichosas, discontinuas, difíciles de controlar; requieren personas especiales para su

producción; y su significado parece dirigirse exclusivamente a la vida personal. Aquellos que prestan a estos hechos una atención preferente, y más aún aquellos que los experimentan individualmente, no tendrán dificultad para encontrar en ellos argumentos válidos —es más, están lógicamente destinados a encontrarlos— en favor de su concepción romántica y personal del curso del mundo. A través de mi reducida participación en las investigaciones de la SIP, he entrado en contacto con un gran número de personas de este tipo, para las cuales la palabra "ciencia" ha adquirido un sentido peyorativo por razones que ahora no sólo entiendo sino que respeto. Este alejamiento de las simpatías comunes de la raza respecto a la ciencia ha sido el fruto de su intolerancia hacia fenómenos como los que estamos estudiando, de su rechazo perentorio ya sea de su existencia o de su relevancia, como no sea como pruebas de la locura innata del ser humano. Confieso que en esta misión humanizadora reside en mi opinión el mayor mérito de nuestra Sociedad para ganarse el agradecimiento de nuestra generación. Ha ofrecido una base razonable a las aberraciones más supersticiosas del pasado. Ha tendido un puente sobre el abismo y curado la odiosa ruptura que cierta concepción estrecha de la ciencia ha introducido en el mundo humano.

Iré incluso un paso más lejos. Cuando desde nuestra avanzada atalaya contemplamos los estadios pretéritos del pensamiento humano, ya sea del pensamiento científico o del teológico, nos asombra ver que un universo tan vasto, complejo y misterioso como lo es éste para nosotros pudiera parecer una cosa tan llana y pequeña a ojos de alguien. Ya sea el mundo de Descartes o el de Newton, el de los materialistas en el siglo pasado o el de los tratados de Bridgewater en el nuestro, la impresión es siempre la misma: la de un mundo increíblemente estrecho y falto de perspectiva. Incluso la comprensión que tenían Lyell, Faraday, Mill y Darwin de sus respectivos objetos de estudio comienzan a tomar un aspecto infantil e inocente.

¿Es razonable pensar pues que la ciencia de nuestros días escapará a este destino común?; ¿que las mentes de sus devotos no parecerán nunca anticuadas para sus nietos? Sería una locura suponerlo. Pero si hemos de juzgar por analogía con el pasado, la posibilidad de que nuestra ciencia se vuelva anticuada algún día dependerá más de sus omisiones de hechos, de su ignorancia de categorías y órdenes enteros de complejidad en los fenómenos que pretende explicar, que de ningún defecto fatal en su espíritu o en sus principios. El espíritu y los principios de la ciencia son meros asuntos de método; nada en ellos tiene por qué impedir que la ciencia analice con éxito un mundo donde las fuerzas personales sean el punto de partida de nuevos efectos. La única clase de cosa que encontramos directamente, la única experiencia que tenemos concretamente, es nuestra vida personal. La única categoría completa de nuestro pensamiento, tal como explican nuestros profesores de filosofía, es la categoría de la personalidad, pues toda otra categoría consiste en alguno de los elementos abstractos de ésta. Y esa negación sistemática de la personalidad como condición de los hechos, esa creencia inflexible en que la naturaleza más profunda y esencial de nuestro mundo es estrictamente impersonal, podría revelarse, cuando la rueda del tiempo haya dado unas cuantas vueltas más, como el defecto que más sorprenda a nuestros descendientes de nuestra tan cacareada ciencia, la omisión que más haga que parezca estrecha y carente de perspectiva a sus ojos.

Notas

1. Leslie Stephen (1832-1904), literato, crítico y montañero inglés, padre de la escritora Virginia Woolf y de la pintora Vanessa Bell. Escribió un manual de ética que tuvo gran circulación en su época: *The Science of Ethics* (1882). Su hermano James Fitzjames Stephen (1829-1894) fue juez y un jurista de orientación antilibertaria, autor de *Liberty, Equality, Fraternity* (1873), en la que polemizaba con J. S. Mill.

2. Fundada por S. S. McClure y John Sanborn Phillips, *McClure's Magazine* fue una revista ilustrada que gozó de gran popularidad en Estados Unidos en el cambio de siglo, una de las primeras en desplegar un periodismo de investigación dirigido a denunciar la corrupción pública.

3. Arthur Hugh Clough (1819-1861), poeta inglés. Buena parte de su obra fue publicada póstumamente en una antología de gran éxito popular, titulada *Clough's Poems* (1862).

4. Thomas Henry Huxley (1825-1895) biólogo británico, en gran medida autodidacta, conocido como "el bulldog de Darwin" por su ferviente defensa de las teorías evolutivas. También participó de forma activa en las controversias de la época acerca de la religión, y acuñó el término "agnóstico" para definir su propia posición en esta materia.

5. William Kingdom Clifford (1845-1879), matemático inglés que defendió el carácter empírico de la geometría y se interesó de forma especial por las geometrías no euclídeas. Fue una figura destacada en el ambiente intelectual de su época, y sus actitudes y opiniones fueron siempre objeto de encendidas controversias. La cita que viene a continuación procede de una conferencia suya presentada ante la London Metaphysical Society poco antes de morir, en 1876, bajo el título "La ética de la creencia", y posteriormente publicada en *Contemporary Review*. En ella defendía la razón crítica y científica frente a la creencia infundada, que consideraba inmoral; contra ella se dirige buena parte de la argumentación de James en la conferencia que nos ocupa.

6. Arthur James Balfour (1848-1930), político inglés de orientación conservadora, primer ministro de 1902 a 1905, conocido sobre todo por la llamada "Declaración Balfour" de 1917 en apoyo del proyecto sionista. En su faceta de conferenciante y escritor defendió la legitimidad de la fe en diversos libros, entre ellos *Theism and Humanism* (1915).

7. Doctrina introducida por el presidente estadounidense James Monroe en 1823, según la cual todo nuevo intento por parte de las potencias europeas de establecer colonias o intervenir en el continente americano sería considerado un acto de agresión y recibiría respuesta por parte de Estados Unidos. Anunciada en pleno proceso de independización de las colonias españolas en Latinoamérica, el anuncio trataba de evitar que ninguna otra potencia europea tratara de ocupar su lugar.

8. John Henry Newman (1801-1890), sacerdote anglicano que se convirtió al catolicismo y llegó a ser cardenal en su jerarquía. Fue uno de los líderes del llamado "movimiento de Oxford", que pretendía reintegrar la iglesia anglicana en la católica. En 1991 fue proclamado "Venerable", y se halla actualmente postulado para la canonización.

9. Johann Karl Friedrich Zöllner (1834-1882), astrofísico alemán que dedicó una atención especial al estudio de las ilusiones ópticas.

10. Charles Howard Hinton (1853-1907), matemático británico interesado en el concepto de cuarta dimensión.

11. James podría referirse aquí a Oliver Wendell Holmes Jr. (1841-1935), magistrado del Tribunal Supremo de Estados Unidos y uno de los juristas más influyentes en la historia de aquel país. Fue uno de los mejores amigos de James durante su juventud, y la correspondencia entre ambos se extendió durante años.

12. También conocidos como "rayos X".

13. Herbert Spencer (1820-1903), filósofo inglés, uno de los pensadores más influyentes de la era victoriana. Desarrolló una versión de la doctrina evolucionista de corte lamarckiano que trató de extender con gran detalle a todos los órdenes, entre ellos la inteligencia y la sociedad humanas. Fue uno de los blancos preferidos de las críticas de James, quien le dedicó uno de sus primeros artículos publicados: «Remarks on Spencer's Definition of Mind as Correspondence» (1878).

14. August Weismann (1834-1914), biólogo evolutivo alemán, defensor de la teoría del "plasma germinal", según la cual los cambios somáticos no se transmiten hereditariamente. Aunque expresada en términos muy distintos de los actuales, su idea se halla en la base de la "síntesis evolutiva moderna", junto con las aportaciones de Darwin y Mendel.

15. Charles Secrétan (1815-1895), filósofo suizo que trató de construir una religión filosófica sobre bases racionalistas.

16. Expresión de uso corriente en Nueva Inglaterra en la época: se trata de una referencia bíblica a Jeremías 23:3-4, donde se habla de un grupo escogido que conserva la fe en una época de infidelidad.

17. Referencia a la parábola bíblica del pobre Lázaro y el hombre rico (Lucas 16.19–31), según se conoce en lengua castellana: en algunas traducciones inglesas el hombre rico recibe el nombre de Dives.

18. Chauncey Wright (1830-1875), filósofo americano, una de las influencias filosóficas más importantes para James en sus años de formación. A pesar de su escasa producción escrita, era una persona muy activa y unánimemente admirada en los círculos intelectuales de Cambridge. Wright era el alma del "Metaphysical Club" de Cambridge, del que formaban parte el propio James, Charles Peirce y Oliver W. Holmes Jr., entre otros, y del que surgió el movimiento conocido posteriormente como "pragmatismo". Su visión radicalmente desencantada del mundo se expresaba a menudo en la aseveración de que todo es mera meteorología [weather], una pura actividad sin ningún sentido ni finalidad.

19. En el original, "lubberland": literalmente, "la tierra de los torpes". Así es como bautizó William Byrd II a Carolina del Norte en un famoso pasaje de su satírica "History of the Dividing Line", donde calificaba a sus habitantes de extraordinariamente torpes y perezosos como resultado de las abundantes provisiones de la naturaleza y de la comodidad del clima.

20. Alexander Bain (1818-1903), filósofo escocés. Buena parte de su actividad y de su producción escrita se dirigió a mejorar la enseñanza de la filosofía y la lengua en su país. Pensador influyente en el campo de la lógica, la gramática y la retórica, su reputación reposa sobre todo en sus aportaciones a la psicología. James consideraba que sus formulaciones en este campo constituían "la última palabra" del estadio anterior de esta ciencia, es decir, del estadio que él mismo creía estar contribuyendo a superar.

21. Cita no indicada de Milton, *Paradise Lost*, II.522-26: «And found no end, in wandering mazes lost».

22. Eugen Karl Dühring (1833-1921), filósofo y economista alemán, de orientación positivista. Crítico con la religión, su convicción de que la felicidad era posible en este mundo sin necesidad de otro le llevó a afirmar un socialismo de tipo fourierista. Hoy es conocido sobre todo por las críticas que le dedicó Engels en el *Anti-Dühring*.

23. Rudolf Hermann Lotze (1817-1881), filósofo y lógico alemán. Trató de salvar la brecha que comenzaba a abrirse entre la filosofía y las ciencias particulares a través de una filosofía sintética y mediadora que trataba de combinar mecanicismo y teleología, la atención a los hechos y el reconocimiento del valor, etc.

24. Charles Bernard Renouvier (1815-1903), filósofo francés de inspiración kantiana, que describió su filosofía como un "neocriticismo". La influencia del positivismo de Comte le hizo rechazar la idea de cosa en sí y cualquier otra versión de lo absoluto, para dar en una afirmación del fenómeno como pura relación. Sus ideas tuvieron un enorme impacto sobre James cuando las leyó por primera vez en 1870, un momento además en el que se hallaba sumido en una profunda crisis existencial. James atribuía a Renouvier un papel crucial en su superación del monismo en favor del pluralismo, y en su aceptación de la libertad como decisión individual.

25. Shadworth Hollway Hodgson (1832-1912), filósofo inglés que derivó de un kantismo inicial hacia una descripción pura de la conciencia, libre de presupuestos. James coincidió con él en el grupo filosófico londinense conocido como los "Scratch Eight" y tenía en gran estima su obra, hasta el punto de considerarle un precursor del pragmatismo.

26. Karl Robert Eduard von Hartmann (1842-1906), filósofo alemán. Su obra más conocida es su *Philosophie des Unbewussten* (1867), donde defiende que el mundo tiene su fundamento en un Inconsciente que es a la vez Idea (como en Hegel) y Voluntad (como en Schopenhauer), y que es absolutamente incondicionado.

27. En sus *Principles of Psychology*, en el capítulo dedicado a la "Sensación", James observa que las sensaciones se hallan en principio «en la mente» y son luego «"extraditadas" o "proyectadas" en virtud de un acto especial por nuestra parte para que parezcan ubicadas en un mundo exterior».

28. Adolf Horwicz (1831-1894), psicólogo alemán que convirtió la sensación en la idea central de la psicología. Su obra más importante se titula *Psychologische Analysen auf phisiologischer Grundlage*.

29. Hermann von Helmholtz (1821-1894), fisiólogo y físico alemán que realizó variadas aportaciones a la ciencia moderna. En fisiología trabajó principalmente la percepción visual del espacio y el color. En filosofía mantuvo una posición de corte neokantiano.

30. Matthew Arnold (1822-1888), poeta y crítico cultural inglés. Atacó el espíritu de su época por considerarlo "filisteo", un término que contribuyó a popularizar y fijar en su sentido moderno. Como puede comprobarse en este libro, James fue uno de los primeros en incorporar la palabra a su vocabulario.

31. George Henry Lewes (1817-1878), filósofo y crítico literario inglés. Aun cuando no tenía una formación técnica en la materia, realizó un buen número de aportaciones a la ciencia, sobre todo en el campo de la fisiología y la biología.

32. James Hinton (1822-1875) escritor y cirujano inglés, considerado el mejor en su momento. Sus artículos sobre temas de fisiología y ética fueron publicados en el *Christian Observer* y en la *Cornhill Magazine*, y recogidos en colecciones que tuvieron gran circulación.

33. «La ligera paloma, que siente la resistencia del aire que surca al volar libremente, podría imaginarse que volaría mucho mejor aún en un espacio vacío. De esta misma forma abandonó Platón el mundo de los sentidos, por imponer límites tan estrechos al entendimiento. Platón se atrevió a ir más allá de ellos, volando en el espacio vacío de la razón pura por medio de las alas de las ideas. No se dio cuenta de que, con todos sus esfuerzos, no avanzaba nada, ya que no tenía punto de apoyo, por así decirlo, no tenía base donde sostenerse y donde aplicar sus fuerzas para hacer mover el entendimiento.» Kant, *Crítica de la razón pura*, A5/B9, traducción de Pedro Ribas.

34. Thomas Hill Green (1836-1882), filósofo inglés, considerado uno de los principales representantes del neohegelianismo inglés, a pesar de que su filosofía tiene mucho de kantiano. Planteó una crítica idealista al empirismo desde la noción de que todo conocimiento de algo exige integrarlo en una trama de relaciones. En ética se opuso resueltamente al utilitarismo: su obra más importante en este terreno es *Prolegomena to Ethics* (1883).

35. Francis Herbert Bradley (1846-1924), filósofo inglés, principal exponente del neohegelianismo en su país, aunque sus posiciones resultan en gran medida originales. Su perspectiva filosófica queda mejor caracterizada como un idealismo absoluto, de inspiración resueltamente antiempirista. Entre sus obras destaca especialmente *Appearance and Reality* (1893).

36. Alfred Fouillée (1838-1912), filósofo francés, autor de la teoría de las "ideas-fuerza", que pretendía mediar entre el determinismo y el espiritualismo, según la cual las ideas poseen una virtualidad que va más allá de lo meramente psicológico. Su obra principal en este sentido es *L'evolutionnisme des idées-forces* (1890).

37. Joseph-Rémi-Léopold Delboeuf (1831-1896), psicólogo y filósofo belga interesado por la lógica y el hipnotismo.

38. Referencia bíblica, Hch 17:23: «Pues al pasar y contemplar vuestros monumentos sagrados, he encontrado también un altar en el que estaba grabada esta inscripción: "Al Dios desconocido". Pues bien, lo que adoráis sin conocer, eso os vengo yo a anunciar».

39. El *Poor Richard's Almanak* era un almanaque anual publicado por Benjamin Franklin bajo el pseudónimo del "Pobre Richard" o de "Richard Saunders". La publicación apareció de manera continuada en Estados Unidos entre 1732 y 1758, con gran éxito: las tiradas alcanzaban los 10.000 ejemplares por año.

40. Edward Bellamy (1850-1898), escritor estadounidense, famoso sobre todo por su novela utópica *Looking Backward*, situada en el año 2000.

41. William Morris (1834-1896) arquitecto y diseñador, artista, escritor y activista político inglés de orientación socialista, asociado con la Hermandad Prerrafaelita y con el Arts and Crafts Movement [Movimiento de las Artes y los Oficios].

42. Jean-Marie Guyau (1854-1888), filósofo y poeta francés, muy admirado por Nietzsche. En su obra más importante, *Esquisse d'une morcale sans obligation ni sanction* (1884), criticó la moral tradicional en nombre de una asunción de la vida en su espontaneidad.

43. Cita de *War, cholera and the Ministry of Health: an appeal to Sir Benjamin Hall and the British people*, de J. J. Garth Wilkinson (1812-1899), autor swedenborgiano a quien probablemente leyeran tanto William como Henry James (que también cita este pasaje en otro lugar) en la biblioteca de su padre, de tendencias similares.

44. Christian Bunsen (1791-1860), diplomático y teólogo alemán. Su obra principal fue *Gott in der Geschichte oder der Fortschritt des Glaubens* (1858-70, en 9 volúmenes).

45. Parece que la primera mención de la heroica y fútil acción de la Sra. Partington tuvo lugar en un discurso del reverendo y escritor Sydney Smith (1771-1845) en el año 1831, en aquella ocasión para compararlo con la pretensión de los lores de oponerse a cierto proyecto de reforma. El relato se hizo célebre y era muy citado en la época.

46. Referencia a uno de los bandos que se enfrentaron polémicamente en la campaña presidencial estadounidense de 1896, el año previo a la publicación del libro, que giraba en torno a la necesidad de acuñar moneda en plata.

47. Sir James Fitzjames Stephen, abogado, juez y escritor anti-libertario inglés. Dedicó gran parte de sus esfuerzos a promover el proyecto de codificación y racionalización de la ley británica abogada por Jeremy Bentham.

48. Cita bíblica, Deut 30:15. La última frase del artículo es también una cita bíblica libremente adaptada: Deut 30:12-14.

49. El origen de esta alusión de uso relativamente corriente hay que buscarlo en la *Historia del Nuevo Mundo* (1565) de Girolamo Benzoni: «Estando Colón a la mesa con muchos nobles españoles, uno de ellos le dijo: "Sr. Colón, incluso si vuestra merced no hubiera encontrado las Indias, no nos habría faltado una persona que hubiese emprendido una aventura similar a la suya, aquí, en España que es tierra pródiga en grandes hombres muy entendidos en cosmografía y literatura". Colón no respondió a estas palabras pero, habiendo solicitado que le trajeran un huevo, lo colocó sobre la mesa y dijo: "Señores, apuesto con cualquiera de ustedes a que no serán capaces de poner este huevo de pie como yo lo haré, desnudo y sin ayuda ninguna". Todos lo intentaron sin éxito y cuando el huevo volvió a Colón éste lo golpeó contra la mesa, rompiéndolo un poco, con lo cual quedó de pie. Todos los presentes quedaron confundidos y entendieron lo que quería decirles: que después de hecha la hazaña, cualquiera sabe cómo hacerla.»

50. Walter Bagehot (1826-1877), hombre de negocios, ensayista y periodista inglés. Escribió para diversos periódicos sobre temas de literatura, política y economía, fundó la revista *National Review* y fue catorce años editor en jefe de *The Economist*, fundado por su suegro James Wilson, durante los cuales contribuyó a extender su influencia.

51. Henry Thomas Buckle (1821-1862), historiador inglés, cuya fama reposa sobre su monumental *History of Civilization in England*, en la que trataba de convertir la historia en una ciencia exacta, sobre la base de una negación de la libertad y de la influencia del individuo en el progreso histórico. Muy en línea con las tesis de Clifford, el progreso se veía favorecido por el "escepticismo" y obstaculizado por la "credulidad" de los hombres.

52. John William Draper (1811-1882), científico, filósofo, historiador, físico, químico y fotógrafo americano. En su *History of the Intellectual Development of Europe* (1862) trató de aplicar los métodos de la física a la historia. En *History of the Conflict between Religion and Science* (1874) formuló la que se conocería más adelante como la "tesis del conflicto", según la cual toda interacción entre la ciencia y la religión está condenada a degenerar en hostilidad.

53. Charles Grant Blairfindie Allen (1848-1899), autor de libros de divulgación científica y novelista, pionero de la ciencia ficción. Fue un defensor de la teoría darwiniana de la evolución, que trató de extender al terreno tradicionalmente ocupado por la religión en *The Evolution of the Idea of God* (1897).

54. William Stanley Jevons (1835-1882) economista, lógico y estadístico inglés. Sus desarrollos de la teoría utilitaria del valor en *The Theory of Political Economy* (1871) marcaron un cambio decisivo en la historia de la economía. En lógica propuso desarrollos en el sistema booleano y en el concepto de inducción, y trabajó en diversas máquinas de cálculo lógico. Su obra más importante en este campo es *The Principles of Science* (1874).

55. John Fiske (1842-1901), filósofo e historiador estadounidense. Influido por Spencer, desarrolló su noción de evolución en una línea afín al llamado "darwinismo social". En *The Destiny of Man* (1884) anticipa que el hombre terminará por emanciparse enteramente de la selección natural.

56. Alusión a la célebre obra de Shakespeare *El mercader de Venecia*, cuya trama gira alrededor de un contrato entre el judío Shylock y el mercader Antonio en virtud del cual el segundo debía entregar una libra de su propia carne al primero, cortada de la parte más cercana a su corazón, en caso de incumplimiento. Al final, el monstruoso contrato se revela imposible de ejecutar por considerarse que no menciona ningún derecho de Shylock a obtener sangre de Antonio, y resultar manifiestamente imposible obtener la carne sin la sangre.

57. Expresión inglesa que alude a un relato popular acerca de dos gatos que lucharon a muerte y que se comieron el uno al otro hasta que sólo quedaron sus colas. Usualmente se emplea para referirse a alguien que es un luchador tenaz.

58. *Waverley* es una novela de sir Walter Scott, publicada en 1814 y generalmente considerada la primera novela histórica; fue un éxito inmediato y resonante que dio alas a la proliferación posterior del género. *Fireside Companion* era el nombre de un periódico semanal creado por George Munro en 1867 y que ofrecía relatos, poemas, humor e información sobre temas deportivos y de actualidad, pensado para el disfrute de toda la familia; en 1892, la revista contaba con 200.000 lectores. Los términos en que James se refiere a ambos expresan suficientemente su escasa valoración en los escalones superiores de la cultura.

Índice analítico

a priori 55, 236, 242, 246, 306, 328, 342
absolutismo 51-52, 63-64, 199, 218
abstracciones 54, 60, 79, 102, 108-111, 228, 258, 289; en Hegel 321, 325, 337; en moral 233-237, 239, 241, 247-248
academicismo 36, 339-340
acción, como medida de la creencia 68n, 137; como criterio de racionalidad práctica 124-126, 128; refleja 125, 154-157, 164
actitud acomodaticia 250, 252; enérgica 250-253
agnosticismo 33, 67, 94, 96, 123, 129, 131, 167, 174, 179, 182
Alemania 88, 142, 212, 266-267, 282, 301, 312
alucinaciones 350, 355; censo de 351
Allen, G. 270n, 274-277, 288, 293-297, 298-299
anestesia 83, 106, 127, 148
anestésica, revelación 332
anglosajona, raza 173
antinomianismo 212
apariciones 331, 338, 342-344, 348-349, 353, 360
apuesta 65-66, 136; de Pascal 45-46, 50
Aristóteles 287, 293-294, 315
asesinato 149, 198n, 205, 208, 280n; de Brockton 202-204, 218
asociación 135, 169, 189n, 190n, 284; en ética 227, 229
Atheist and the acorn, The 201n
axiomas 54, 306
azar 34, 190, 194-200, 219-220, 222-223, 349

Bagehot 270
Bain 113-114, 133, 169, 227
Balfour 48, 343, 346
Bellamy 229
bien 61, 84, 124, 146, 179, 206-210, 215, 217, 223, 226, 230-232, 234, 237, 242-244, 253, 312, 330, 333-334; desde la perspectiva evolucionista 139-141; esencia del 239-241; más elevado 61, 143, 172n, 204, 244-246, 248-250
Bismarck 130, 257, 267, 282
Blood 34n, 332
Bunsen 243, 312

calvinismo 86, 167
Carlyle 83, 85, 115, 129, 214, 280n, 345
casuística, pregunta 226, 238-245, 247, 252
causalidad 96, 107, 189-190, 273, 275-276; doctrina humeana de 316
censo de alucinaciones 351
certeza 51-52, 55-56, 94, 97, 115, 131, 193

Cicerón 134
ciencia 36, 46, 52, 93-94, 113, 136n, 172n, 337-340, 353-354, 356, 360-363; de la ética 247; de la historia 271, 282; de las religiones 37; falta de fe en lo oculto 38; fruto de un deseo o propósito peculiar 96, 122, 161, 170; límites de 61, 64, 193, 291; tecnificación de 60
City of dreadful night, The [Ciudad de la noche espantosa] 74
Clark 91
Clifford 47-49, 53, 57-58, 60, 133, 135, 269
Clive 265-266
Clough 47
conciencia 54, 71, 98, 119, 126, 178, 231, 233, 237, 250, 284n, 332, 352, 357; como continuo 302; como facultad ética 226; conciencia-extra o ultra-marginal 348, 352-353; república de conciencias 329; universal 236, 316, 329
conocimiento 93-94, 107, 115, 125, 143, 179, 190n, 255, 304, 340, 354, 356; árbol del 179, 206; de los contrarios 324; límite del 309, 315, 322-323; teoría del 51, 53, 56; *vs.* saber 126-127; y el "principio de totalidad" 317
consecuencias 119, 139, 154, 165, 311
contradicción 113, 189n, 331, 333; en Hegel 303, 313-315, 318, 325-326
costumbre 119-120, 129, 245
creencia 36-38, 44, 47-48, 137, 149, 362; Dios como su objeto normal 158, 174; facultad 97; medida por la acción 42, 68n, 95, 32, 137; puede crear su propia verificación 99, 141, 144
cristianismo 45, 128

Darwin 96, 121, 136, 154, 255, 260-262, 264-265, 280n, 357, 362
dato 107, 109-110, 112, 115, 145, 169, 174, 233, 287, 304n, 305, 310; como don 309; último 113-114, 121, 127
Davey 350
deber ser 144-145, 203
demanda 208n; fundamento de las obligaciones morales 232, 234-239, 241-242, 244-245, 249-252; religiosa 80, 83, 96-97
departamentos de la mente 156, 166, 171, 173, 179; primero o sensible 168-169; segundo o intelectivo 159, 167-169, 176-178; tercero o volitivo 156, 159, 167-169, 177
Der Thierische Wille [La voluntad animal] 157
desconocido, lo 81, 85, 127, 189n, 265; altar a un dios 189
deseo 48-50, 60, 124, 138, 140, 144, 173, 231, 235, 237, 242-243; fe basada en el 63-64, 139; principal diferencia entre hombre y animal 172
desnudo, el 319-320
destino 34, 51, 82, 178, 180-181, 187, 200, 220, 223, 276, 298, 330, 335; dependiente de mis actos 140, 149,
determinismo 187ss., 283; definición 191, 193; dilema del 191, 207, 211; fuerte y débil 190, 223;

implicaciones incómodas 202, 217-218
Dios 45, 82, 110, 121, 128, 167, 176, 179, 181, 208, 222n, 271, 273; como objeto más adecuado para nuestra mente 157-158, 174; como un tú 175-176; definición 162-163, 175; de la Naturaleza 84-84; nuestra relación con él 102, 181; sus demandas generan obligaciones absolutas 234, 236, 251-252; pruebas de su existencia 157
dogmatismo 51, 97, 197, 272
duda 52, 62, 105, 125, 132, 137-138, 149, 158; *vs.* creencia 95

Emerson 62, 129, 222n, 268, 328
empirismo 39, 51-53, 56, 69, 118, 123, 127, 183, 301, 315-316, 318; como filosofía última 117; radical 33, 35
enérgica, actitud 250-253
Enrique IV 103
error 99, 128, 133, 136n, 205-206, 256, 328, 341; evitar el error *vs.* ganar la verdad 56-61, 65
escepticismo 49, 51, 54, 59, 62, 65, 79, 123, 180, 238, 244; moral 62, 148, 150, 225, 232, 239
escolasticismo 52, 56, 68
esencia 107, 109, 110-111, 121, 161, 164, 167, 183, 327; del bien 239-241
espacio 111, 241, 303-304, 308, 316; como uno de los tres continuos 302, 305, 311, 330-332; en Hegel 314, 322-323, 327-328
estoicismo 312
epicureanismo 147-148
ética 111, 140, 208, 210-212, 225ss., 360; como ciencia 247; de lo finito *vs.* de lo infinito 252; evolucionista 141; más elevada 248; pregunta psicológica 226ss.; pregunta metafísica 226, 230ss.; pregunta casuística 226, 238ss.
«Ética de la creencia» 133, 135, 138
evidencia 59, 95, 132, 148-149, 332; acerca de lo sobrenatural 343, 353; científica 36, 64, 137; completa 148; objetiva 52-53, 58; suficiente 47, 57, 65, 68
evitables, opciones 42-43
evolución, teoría de 125, 169, 188, 227, 291; como doctrina ética 139-141, 227; mental 283, 285; social 255, 267, 270
experiencia 80, 83, 92, 113, 115, 120, 123, 138, 183, 229, 284, 288-290, 304n, 343, 360-361, 363; en bruto *vs.* racionalizada 34-35, 159-160, 188; estricta 189n; no tiene más objeto que el conocimiento 179; test de nuestras creencias 33, 53-54, 56, 146-148, 228, 287; y misticismo 340

facultad teórica 159, 169-170, 180-181, 183, 310
facultades 136, 150, 166, 226, 302; congruencia con el mundo 101, 123-125, 128-129, 131, 158, 167, 178; de creer 97
fantasmas 356-357; relatos de 352, 354
fatalismo 129, 212, 291, 299, 335; oriental 283
fe 36, 37-38, 41, 46, 49, 63-64, 67, 128, 131-133, 136, 151, 158, 161n, 217, 239; definición escolar de 68; en la verdad 53; puede crear su propia verificación 62-

64, 99, 138, 141, 144, 151; religiosa 45, 64, 92, 137, 252; remedio para el pesimismo 101
felicidad 73-74, 229; criterio del bien 240
filisteo 123, 213-214
filosofía 33, 52, 54, 108-111, 114, 121, 123, 125, 131, 134, 139, 164, 182-183, 233, 301, 340; ética 225-226, 244, 247, 253; última 110, 117, 123, 130, 150-151, 169, 294, 332
fisiología 156, 180-181, 260, 263, 270, 276, 280, 338-339, 341, 353; su prestigio 154
Fiske 293, 298
forzosas, opciones 42-43, 59- 61, 65
Francia 169, 183
futuro 119-122, 138-139, 251, 297; y ambigüedad 121, 191-192, 196, 199, 219, 221n, 223n
véase terminus ad quem

Galton 280n
genio 133, 262-265, 267-268, 276, 280n, 281-282, 286, 294, 338
genuinas, opciones 42, 51
gnosticismo 130, 178-180, 182, 206, 210, 212-213; romántico 218
véase subjetivismo
Goethe 129, 153, 294
Gran Bretaña 212
véase Inglaterra
Green 187, 245
Gryzanowski 279-280
Gurney 342, 345-349, 354-355, 357
Guthrie 346
Guyau 229

Hegel 114, 162, 187, 301ss.; sobre el infinito 322; sobre la negación 324-326; sobre la otredad 321; su emoción ontológica 335; su *hybris* 310, 327; uso de la contradicción 313-315, 318, 324; y el principio de totalidad 317-318
Heine 243
Helmholtz 126, 132, 154
Herbart 318
héroe, culto al 293ss.
Hinton, C. H. 54
Hinton, J. 142, 143n
hipnotismo 347, 352-353
hipótesis 42, 56, 61, 95, 136, 149, 328; éticas 225, 287; religiosa 37-38, 64-68; su verificación 146-147; vivas o muertas 42-43, 46, 48, 53, 59-60, 63; vs. tesis 33, 332
historia 128, 138, 203, 212, 244, 252, 339, 360; ciencia de 271, 282-283, 293; de la filosofía 54, 169; de las opiniones 52; de la raza anglosajona 88; Dios/Bunsen en 243; natural 158, 169, 228; oficial 338; religiosa 37
Hodgson, R. 344-345, 350-351
Hodgson, S. H. 49n, 115, 162n, 187, 191
Hugo 251
humana, naturaleza 97, 102, 130, 134, 227, 243
Hume 44, 108; sobre la causalidad 316
Huxley 47, 49, 133, 135

ideal 38, 146, 189, 226-227, 228-229, 232-233, 238-245, 248-253, 266-267; juicio 233; relación con lo real 302, 306, 310
idealismo 62, 98, 130, 169, 183, 303n, 329; hegeliano 328

identidad 113-114, 325; en Hegel 313-317; entre hombre y Dios 175; pasión por 132
indeterminismo 191-194, 200, 205, 216-218, 268
Inglaterra 169, 257, 266-267, 272, 349
véase Gran Bretaña
intereses 60, 95-96, 111, 125, 133, 135, 140, 144-147, 159-160, 171, 190n, 226, 230, 237, 284, 294-295
intuicionismo 227
Italia 282

Jevons 286
juicio de lamentación
véase lamentación, juicio de
juicio de valor
véase valor, juicio de
juicio ideal
véase ideal, juicio

lamentación, juicio de 201-203
Leibniz 84
libertad 34, 69, 106, 117, 122, 137n, 144n, 185ss; de creer 36, 48, 68, 198n, 217, 221, 223, 257, 309; palabra ambigua 190-191, 220
véase indeterminismo
lógica 41, 49, 62, 64, 67-68, 115-117, 122, 149-150, 171n, 188, 287, 304n, 326, 355; hegeliana 319, 325, 329

Mahdi, el 42, 46
mal 79, 84, 87-88, 91, 124, 142-143, 179, 202, 204-208, 210, 214-215, 217, 222n, 223, 230-231, 234, 237, 250, 312, 330; para el evolucionismo 139
Mallock 71, 223
Marco Aurelio 82
materialismo 93, 124, 130, 144, 167
mediumnidad 338, 347, 350, 352-353
mente 60, 113, 119-121, 123, 125, 182, 276, 293; científica-académica *vs.* femenina-mística 339; como mecanismo teleológico 159, 170, 194; Dios como su objeto idóneo 157-158, 174; estructura triádica (teoría refleja de la mente) 155-156, 159, 164-165, 183; evolución 283-285, 288, 290; hábitat de las obligaciones 231; infinita 221; sus criterios 166, 173; segmento invisible 357; simple *vs.* superior 285-286; su parcialidad 258; uno de los tres continuos 316, 318
véase departamentos de la mente
Mill 122, 169, 266, 268, 272-273
misticismo 93, 116-117, 176, 312, 338-340
monismo 33, 87, 175, 202, 208n, 317-318
montaña, salto en 99, 138, 150; ventisca en 70
moral 61-62, 64, 101, 111, 137, 181, 202, 225ss, 309, 331; dependiente de la conciencia 233-235, 239; dos actitudes 250; dualismo 232, 237; soledad 231-232, 249; paradoja 209-210; universo *vs.* pluriverso 84, 144-149, 207, 219, 252-253
moralistas 62, 148, 148, 243-244, 307; absolutos 145-146
muertas, opciones 42-43
mundo 33-35, 83-84, 101-102, 111-112, 159-161, 170-173, 192,

199-200, 217, 220-223, 258, 271, 302, 331, 336, 363; como un *tú* 168, 175; de Jauja *(lubberland)* 98, 209; invisible u oculto 85, 92, 94, 97-99, 101-102; *M* + *x* 139, 148; su moralidad 139-148, 205, 214-216, 219, 226, 230-233, 237, 241-244, 250-252, 330; su racionalidad 105, 188-190, 194, 206, 211, 304, 306-308, 310, 314-318
Myers 342, 345-346, 251-354, 357

nada 113-114, 336
Naturaleza 34, 61, 81-82, 84, 92, 135-136, 149, 197-198, 206-207, 326, 328, 356, 360; diferentes ciclos de operación 259, 294; su uniformidad 50, 96, 132-133, 189n, 199, 354
naturalismo 33, 68n, 85, 91, 93, 277
necesidades 96, 100, 115,190n, 310
Newman 49, 243

obligación 226, 230-237, 250
ocultismo 339-340
Omar Khayyam 192, 201
opción, tipos de 42-43
optimismo 72, 74, 81, 88, 101, 123, 142, 144, 204-206, 212, 214
óxido nitroso 332

paganismo 128
parsimonia 107, 173
participación, ley de 240, 306, 308, 327
Pascal, apuesta de 45-46, 50, 60-61
pasión 48, 50, 57, 60, 66, 107, 134, 144, 171, 250, 297-298; por la distinción 108; por la identidad (o la simplificación) 107-108, 132, 173
perros, vida de 98-99, 295; curiosidad de 120-121; fábula del hueso 257
pasional, naturaleza 44, 51, 58
pesimismo 74, 80-82, 88, 100-101, 124, 126, 142, 144, 203-208, 211, 217, 336; como enfermedad religiosa 80-81
Piper, Srta. 351, 356
Platón 293, 305
plazo, largo 136n
pluralismo 33, 35, 192, 216, 218-219, 232, 318
posibilidades 35, 103, 192-194, 198n, 216, 221-223, 269, 298, 309, 332
positivismo 33, 94, 99, 103, 148, 162, 171
propensiones subjetivas 124-125, 172, 187
Providencia 220-221
psicología 44, 96, 156-157, 181, 289, 338-339, 348, 354
psíquica, investigación 39, 337ss

racionalidad, sentimiento de 105ss, 194; criterios teóricos 106, 111, 117; criterios prácticos 117-118, 125, 129; mística 116-117; y los departamentos de la mente 166
racionalismo 34, 360
religión 64-66, 90-92, 162n, 252; ciencia de 37; cristiana 128, 131, 330; de la humanidad 237, 251; natural 84-85
Renan 211n, 213-214
Renouvier 115, 183-184, 187
riesgo 36, 51, 57, 59, 65-66, 69, 98, 132, 135, 149-150, 220, 245
romanticismo 212, 217-218, 361
Rousseau 73-74, 213
Ruskin 78

salón de té 209, 297
salto en la montaña 99, 138, 150
Schopenhauer 114, 124, 126, 203, 210, 243, 285, 288
selección natural 120, 260
sensible, impresión 155, 159, 161, 179, 227, 288; departamento 156
sentido común 35, 54, 131, 217, 265
sentimiento de racionalidad *véase* racionalidad
ser 106, 113, 177, 181, 182, 237, 302, 311, 316, 318-320, 326, 328; deber ser 144-145, 203; *esse est percipi* 233; no ser 113-114, 117
seriedad 127, 130, 147, 148
Shakespeare 71, 267, 273, 307, 320
Sidgwick 341, 342, 344, 345, 348, 349, 350, 352
Sigwart 162n, 172n, 189-190n
sistema 52, 56, 108-112, 166-7, 195, 337; hegeliano 313-336
sobrenatural, lo 121, 343, 353,
Sociedad para la Investigación Psíquica 340; sus *Proceedings* 337n, 341, 343, 345-346, 350-352, 361
Spencer 123, 169, 209, 243, 256, 268, 271-276, 280n, 284-285, 284n, 289-290, 297
Stephen, L. 41
Stephen, Sir J. 209n
subjetivismo 46, 206; sus tres ramas 206-212
subliminal, yo 352, 357
substancia 121-122
substancialismo 123
suicidio 79, 87, 100
supernaturalismo 92

teísmo 115, 157-185; y acción refleja 164
teleología 111, 159, 170, 302
telepatía 49-50, 346-348, 354-355
temperamento filosófico 130-131
teología natural 81; científica 174
terminus ad quem 56
Thomson 74, 78, 86, 87
tolerancia 37, 69
Tolstoi 229
totalidad, principio de 315-317
trascendentales, opciones 42-43, 58, 65
triviales, opciones 42, 43, 59

uniformidad, de las leyes naturales 50, 133, 188, 189n
unitarianistas 153, 153n, 167, 173-174
universo 34, 37, 66, 73, 82, 84-85, 91-92, 94, 96-97, 102, 110, 112-114, 117, 125, 129-132, 139, 144n, 146-147, 150, 157, 164, 166, 173, 192-193, 196-197, 201-208, 216-218, 220-222, 231-237, 255, 260; = *M* + *x* 139, 142, 144n, 147; su racionalidad 166, 177, 305; su moralidad 144, 146-147, 241, 248, 252; como un Tú y no un Ello 66, 168; como "nuliverso" 196, 310
utilidad 18, 120, 126, 156, 207, 227-228
utopías 209, 228

valdenses 88-90
valor, juicio de 144
variaciones espontáneas (o accidentales) 96, 134, 260, 262, 264, 285
vaudois 89n
vedda 296

verdad 44, 45, 54, 63, 93, 132, 137, 170-172, 231, 290, 317, 337, 339, 355; *a priori* 61; creencia en 49, 51, 57, 59, 62-64, 68, 68n, 132-135, 136n, 137-138, 141, 143-144, 144n; criterios de 37, 54-56, 146, 193, 255-258, 341; dependiente de la fe 141; en ética 61, 225, 232-234, 238-239, 253; ganar la verdad *vs.* evitar el error 56-59, 61, 65,
verificación 55, 63, 138, 144, 146-148, 151
vida 71- 103, 110-111, 126-127, 131, 136, 136n, 142-144, 158, 167, 194, 206, 211-214, 236, 252-253, 281, 296-297, 298n, 312, 318-319, 357, 360; de hombre *vs.* de perro 98-99
vivas, opciones 43, 46, 53, 65, 68
vivisección 98
volitiva, naturaleza 44, 48, 50, 67, 159, 168, 181; departamento 156, 168
voluntad 48, 62, 130, 134, 170, 181-182, 285

Wallace 278, 341
Whitman 72, 74, 106, 116
Wordsworth 100, 116, 288
Wright 93

X., Srta. 351

Yo 85, 131, 171n, 175-176, 185, 249, 266, 304-305, 304n, 309, 311, 313, 327-334, 358; subliminal 352, 357

Zola 213
Zöllner 54

En el momento en que se publicó este libro, el debate entre la religión y la ciencia se hallaba en su apogeo tanto en Europa como en Estados Unidos. La teoría darwiniana de la evolución había estrechado un poco más el lazo que la ciencia había tendido sobre aquélla, hasta un punto que muchos consideraban —y siguen considerando hoy— sin retorno para la religión. William James, científico por vocación y por profesión, fue uno de los defensores más reconocidos y populares de la religión frente a quienes exageraban las implicaciones de la ciencia y pretendían finiquitar con ella no sólo la religión sino lo que en opinión de James era todo el lenguaje moral heredado, e incluso la moral misma como posibilidad. La defensa está lejos de ser una posición meramente teórica, pues tiene su origen en una profunda crisis existencial vivida por el autor durante su juventud.

La voluntad de creer recoge una serie de conferencias enlazadas por la defensa del derecho a mantener una posición creyente en materias sobre las que no se dispone o no se puede disponer de evidencia suficiente. Lejos de ser una llamada al irracionalismo, como podría pensarse al leer el título que escogió James —y cuya elección él mismo lamentó poco después—, el libro argumenta la continuidad última entre la religión y la ciencia en la búsqueda de la verdad, al tiempo que subraya las diferencias que existen entre las tesis defendidas por una y otra a nivel prudencial y práctico. James inicia de este modo un debate con el positivismo que en opinión de muchos empezó ganando, pero en el que quedó relegado durante años a una posición secundaria, al menos en los círculos más académicos, tras la arrolladora llegada del neopositivismo. Es indudable sin embargo que el escenario ha vuelto a cambiar en los últimos tiempos y que el debate está más vivo que nunca, tanto en el ámbito académico como en el popular; tampoco cabe duda de que la de James es una de las voces que mayor vigor conserva para el debate actual.

ISBN 978-84-936411-9-1
9 788493 641191